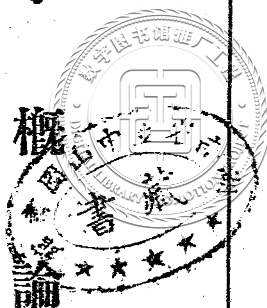
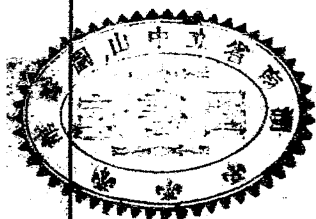
哲學概論



國立暨南大學哲學教授
李石岑著

世界書局印行



自序

本書是數年前學校的講義稿，現在略加整理，並附論評。在書末增新唯物論一編，以見哲學的新趨勢。全書主重說明西洋哲學的各種問題，並及於各種術語的解釋，在初學哲學的人或不無多少幫助。中國坊間已出版的哲學概論、大半成自譯述，對於初學哲學的人不甚適宜，因爲缺少對哲學問題之系統的說明，初學者遂不免常抱着知其然而不知其所以然的缺憾。這在西洋人研究哲學，也許不需特別看重歷史的敘述，因爲耳濡目染，都足助他們的理解。但在中國人便不然，非處處說明白一個本本源源，便不易灼見問題的深處。本書雖是本這種見地寫的，卻有許多地方都不曾貫澈；又本書寫在數年前，關於各種思想之社會的背景，都不曾說明；這些地方都有待於將來的補救。作者同時尚

編著一部西洋哲學史（民智書局發行，）可作本書的重要參考。

民國二十二年五月三十日，石岑記於上海。



目次

第一編 緒論

第二編　形上學

第三編　認識論



第一編 緒論

第一章 哲學的概念

哲學概念的變遷 哲學是甚麽？哲學的範圍怎樣規定？這從來沒有定說。因爲哲學不像天文學、物理學、化學和其他種種自然科學有一定的範圍可守，所以各人敢於擅作主張，以自成體系。因此一般人對哲學的看法，亦不一致。在尊崇哲學的人，認哲學是科學中的科學，智識中的智識；而在賤視哲學的人，便認哲學是一種論理的遊戲，是一種不可思議的瞑想，是一種烏托邦。現在論到哲學的概念，請依時代的順序而略爲說明。在古代智識初啓，人民好奇心發達，因此求智識的慾望隨之而增進。『哲學』(希臘語爲φιλοσοφεα，英語稱 Philosophy) 一語原從希臘的『愛』(φίλος)『智』(σοφία) 二語而來。前者(Philos) 欲求之義；後者 (Sophia) 智慧之義。二語連結，則爲知識的追求 (Love of wisdom, desire of knowledge)。希臘史家希羅多德 (Herodotus, 384—408 B.C.) 所著希臘波斯戰爭記中，記波斯王克里薩斯 (Croesus) 和希臘立法家梭倫 (Solon, 638—559 B.C.) 的談話裏面，會使用過 Philosophizing 這

動詞，哲學一語，便由這動詞發生。即解作知識追求之意。又雅典史家修西狄底士（Thucydides,471－399 B.C.）在所著戰爭記中，亦使用『哲學』爲『求知』之義。但羅馬雄辯家西塞羅(Cicero,106－43B.C.)以爲凡認識事物或熟習事物，都可稱作哲學。可見當時所謂哲學，主要在『求知，』然亦無定解。不過當時因時代的需要，特別看重知識，自可斷言，因此有拍賣知識的營業。如當時的『哲人派』（希臘語爲 Hoi Sophistai，英語爲 Tho Sophists）是。蘇格拉底（Socrates,469－399 B.C.）也是『哲人派』中人，不過後來因主張不同，遂自稱『愛智者』（Philosopher）。其後柏拉圖（Plato,429－347,B.C.）在所著對話集（Dilogues）裏面，幷謂『智爲神所獨有，人只不過愛之而已。』更把知識推崇達於極頂。哲學經過柏拉圖的說明，又經過亞里斯多德（Aristotle,384－322,B.C.）的修正，遂完全換了一套東西。亞里斯多德把哲學分爲第一哲學、第二哲學。凡特殊科學屬於第二哲學；凡論究特殊科學的根本原理的，屬於第一哲學。哲學概念的規定，在這時算告了一個段落。

自是以後，爲希臘哲學末期。哲學的概念漸漸的發生變化。這時哲學特重實踐，如斯多亞派（Stoics）和伊璧鳩魯派（Epicureans）皆是。後派的開祖伊璧鳩魯（Epicurus,342－270 B.C.）便把哲學當作追求幸福的手段。後來到了中世紀，哲學更發生了一個大變化，而全入於宗教的領域。當時有所謂新柏拉圖派（Neo-platonism）完全認哲學爲求解脫求救濟的方法，幷謂哲學的第一任務爲對於神的認識。更

認哲學與接神術(Theosophy)無異。至已入中世紀以後，更進一步視基督教的教義爲哲學的中心。可見哲學在當時所發生的變化之大。當時所謂哲學，只有兩種作用：不是從『知的』方面解釋福音，便是從『意的』方面促進信仰。所以哲學完全充了『神學的侍婢』("Ancilla Theologiae")。自是以後，文藝復興，宗教改革，一方面自然科學逐漸發明，一方面哲學離神學之羈絆而獨立，於是哲學發展之機會到來，哲學概念遂由神學的傾向走入形上學的傾向。這個時代的代表人物爲理性論派的笛卡兒(Descartes,1596—1650)、斯賓諾莎(Spinoza,1632—1577)、來布尼茲(Leibniz,1646—1776)、沃爾夫(Wolff,1679—1754)以至唯心論派的康德(Kant,1724—1804)和黑格爾(Hegel,1770—1831)。他如經驗論者的培根(Bacon,1561—1626)、霍布士(Hobbes,1588—1679)、洛克(Locke,1632—1704)、巴克萊(Berkeley,1685—1753)、休謨(Hume,1711—1777)諸人，也是這個時代的主要腳色。形上學時代的哲學概念雖與神學時代的哲學概念完全異趣，但總不免要拿住『神』做哲學的中心觀念或最後觀念。這在理性論者固不待說，即在經驗論者亦未敢否認神的觀念，尤其是巴克萊，他并把神的觀念看得十分重要。後來到了康德，由康德而黑格爾，幾乎沒有不拿住神當作根本的假定的。雖然他們對於神的解釋有不同，對於神的價值之估定有不同，或爲解決最後之困難而造有神，或爲聯玄學與神學爲一氣而造有神；但不能擺脫神學時代的影響則一，這是無可諱言的。不過這時候的哲學概念，也有一種特色。一方面以抽

象的思索爲中心用概念說明世界；一方面以具體的經驗爲中心，用感覺說明世界。到後來，概念派終於勝過了感覺派。因此，在不滿意於抽象的思索的人們又發生一大反動。而其最有力的便是實證哲學的思潮。實證哲學，開自孔德（Comte,1798—1857）。所謂實證的（Positive），便是積極的，相對的，現實的，有用的，確實的，正確的；與消極的，絕對的，空想的，無用的，不定的，空泛的相對待。丹麥哲學家霍夫丁（H. Höffding, 1843—1931）在他的近代哲學史上說：『十九世紀精神生活的特色，便是兩種精神的傾向：一種是浪漫主義，一種是實證主義。』他所說的實證主義，包括孔德哲學及約翰彌爾（J. S. Mill, 1806—1873），達爾文（Darwin,1809—1882），斯賓塞（H. Spencer,1820—1903）一派的功利論、進化論以及黑格爾學派分裂後的唯物論。可見實證哲學的範圍是很廣泛的。自從實證哲學產生以後，基督教的勢力便根本動搖。本來在近代初期經過葛里略（Galileo,1564—1642）、培根、牛頓（Newton, 1642—1727）一羣人提倡科學之後，基督教已經失了最大的優勢，而自實證哲學昌明，基督教遂一蹶不振。實證哲學首倡者的孔德便極力排斥神的觀念。此外屬於這派的人，都特別看重感覺，完全不承認有超感覺的東西。還有一些實證主義者雖然態度比較和緩，但對於神的觀念卻大概是排斥的。至於唯物論者，他們的態度更是激烈，所謂無神論者，大半是由他們裏面產生的。這無論黑格爾左派或其他的唯物論者，他們的態度，大概是不相上下的。他們完全把基督看作是想像的東西，不承認歷史上有這樣的人物。功利論者的根本精神，在闡發人我

的關係，自利利他的影響，雖然老早有所謂神學的功利說，但到了邊沁（Bentham, 1748—1832）的時候，也極端排斥神學的觀念。其後詹姆士彌爾（James Mill, 1773—1836）也對於神的愛發生懷疑。至論到進化論者，他們便專拿基督教當作攻擊的對象。他們一面消極的攻擊基督教，一面更積極的建設生物學的宇宙觀和人生觀。由上所述，可見實證主義者態度的嚴肅。但他們一面對神的觀念下攻擊，一面更對形上學的觀念下攻擊。他們認形上學的研究是一種無補益且無聊賴的事業。他們以爲無論何種知識，均須取決於實證。不由實證，我們實無從得知。我們所能認識的範圍，止於現象。必由觀察實驗所考查的事實而加以統一，以發現其自然律，方爲學問的目的。故宇宙的本體，畢竟爲不可知。學問的目的，既在發見自然律，以認識現象與現象之間的因果關係，故一切認識都是關係的認識，相對的認識。譬如光、熱、電氣，牠們的本體是甚麼？我們實無從得知。我們只知道這些現象所由生起的條件，及支配這些條件的法則。我們爲實際的目的起見，有了這些知識，已算充分。因爲有了法則的知識可以豫知現象的將來之發展。所以實證主義者的標語是『爲豫知而知』（Voir pour prévoir）。關於現象之絕對的原因，孔德以爲只有『「世間無絕對的東西」的一個絕對的原則』可以解釋。即此一端，孔德排斥形上學的氣燄，可以想見。其後斯賓塞亦與孔德具同一見解，蔚成實證哲學上的二大柱石。在實證主義者中，大概抱有一種『存疑』的思想；尤其是進化論大家，幾乎沒有不提出一種『不可知論』（Agnosticism 亦譯作『存疑主義』）的。像赫胥

黎 (Huxley, 1825—1895)、達爾文這班人，更其是表表者。不過存疑的思想，孔德已早開其端緒。以存疑為消極的手段，以實證為積極的手段，這是實證哲學的兩重最重要的工作。自從實證哲學發達之後，形上學的思潮遂無形衰歇，於是哲學界完全改觀。孔德根據人類知識發達的順序，分為三階段。一，神學的階段；二，形上學的階段；三，實證的階段。我便用這個區分說明孔德以前的哲學概念的變遷。

在孔德當時及孔德而後，哲學界確實趨向實證，可是孔德以後直到了十九世紀末年，情形便不同了。這時候因實證哲學發達的結果，而自然主義之說大興，於是羣趨向於物質生活，機械生活，感覺生活，走到極端的時候，不免輕視了甚至掠奪了人類的活動力，而走入於寂滅枯槁，慘刻狠毒一途。因此反動又生。在英如格林 (T. H. Green, 1836—1882)，在法如拉威遜 (F. Ravaisson, 1815—1900)、勒努費 (C. Renouvier, 1818—1903)、傅葉 (A. Fouillée, 1838—1912)、居約 (J. M. Guyau, 1854—1888)，都是反動派的重要分子。受勒努費的影響的如詹姆士 (W. James, 1842—1910)，受居約的影響的如尼采 (F. Nietzsche, 1844—1900)，受勒努費、居約二人的影響的如柏格森 (H. Bergson, 1859—)，都相繼並起，成為新時代的重要人物。他們都竭力闡明生命的意義和人格的價值，以與實證派的思想相抗衡。他們認知識只不過是生命擴張的工具，人格發展的附屬物。這時代不僅是哲學者喜歡討究生命的問題，便是科學者也喜歡討究生命的問題。因此，不能解決或不易解決的問題反而增多。任在何種學科裏面，都陷於無政府

狀態。因爲找不到出路，所以都朝着形上學的方向進行。自從一九一四年世界大戰爆發以後，又自從一九一七年俄國革命產生以後，於是哲學界的新運動又起，這便是新唯物論。關於新唯物論的內容，在第四編中敍述之。新唯物論乃對於以往各派哲學作一回總清算，而哲學的眞正概念與定義乃嚴然確立。

第二章　哲學的分類

哲學和科學的關係　欲說明哲學的分類，須先講明哲學和科學的性質及其關係。哲學和科學在根柢上似無甚區別。科學有三個目的：第一，在現象世界許多事物當中發見秩序或法則出來。第二，發見一種豫見力；將來有甚麼事情發生，現在可以拿定幾分。第三，由知識及豫見力可以支配自然界，因而增進人類的福利。就哲學的目的講來，和此處所提三點，都沒有甚麼不同。科學從經驗出發，事事根據觀察和實驗，但哲學亦復如此。然則哲學和科學不是根本上沒有甚麼顯著的區別麼？但嚴格的說來，哲學和科學固有不同者在。爲徹底明瞭起見，不妨先作一種歷史的考察，然後說明哲學和科學的不同。以下分作四個時期講述：

第一，萌芽時期。哲學和科學在希臘初期原無區別。那時候只是爲知識欲所迫而出於求智，後來知識稍稍進化，又爲反對神話宗教之想像的解釋而出於求智，在這時候，哲學家用科學的方法研究自然，說明

自然。如達雷士（Thales,640—548 B.C.）用水說明自然，赫拉克里特士（Heraclitus,535—475 B.C.）用火說明自然，亞諾芝晏尼（Anaximenes,588—524,B.C.）用空氣說明自然。這些人可算是哲學家，也可算是科學家。又如當時一般自然哲學者喜歡用元素、原子說明宇宙原質，如恩比多立（Empedocles, 495—435, B.C.）、安納撒哥拉斯（Anaxagoras, 500—428 B.C.）及德謨克利特士（Democritus, 460—362 B.C.）諸人皆是。這些人可算是自然哲學者，也可算是自然科學者。總之，在這個時候，哲學和科學都只是萌芽，不能找出一種顯然的劃分。後來到了亞里斯多德的時候，纔慢慢的劃出哲學和科學的兩種輪廓。

第二，混亂時期。哲學和科學正當分途發展之際，忽然闖進了一種神學，妨礙牠們的發展，使牠們無從表見本來的面目，更使牠們無從尋覓接觸的機會。於是所有自然哲學者自然科學者都變成自然神學者。這裏面的變遷，也可以大略講明。我們先講赫拉克里特士的『邏各斯』（Logos）觀念。『邏各斯』是赫拉克里特士的辯證觀，是宇宙變化的法則，在希臘哲學中為一種最重要的觀念。『邏各斯』本來是言語或理性之意，或為由言語所表出各種理性的活動，例如思想、教說、學術之類。故西洋各種學科，其西名多以『羅支』（Logy）結響。『羅支』即『邏輯』（Logic），『邏輯』即『邏各斯』一根之轉。『邏各斯』在希臘哲學及基督教神學中為特殊之用語。在希臘哲學史中首先使用的便是赫拉克里特士，其後引用此語作哲學的中心觀念的，便是斯多亞學派。由斯多亞學派而至斐倫（Philon, 20 B.C.—50 A.D.）『邏

各斯』觀念的發展，乃有一日千里之勢。斐倫著作頗富，大抵受了柏拉圖及斯多亞學派的影響。他以為神是世界的創造者，為一切生命及活動的原因。但神與世界的中間，不能不有一媒介者，這個媒介者普通稱為『神的力』(Dunamis)。即指『邏各斯』。又『邏各斯』係由神產生，為神的長子，通呼為第二神。於是希臘思想與希伯來思想乃連而為一。斐倫的思想對於基督教神學，遂與以莫大的影響。在聖約翰 (St. John) 福音書序詞中已見其端。其最顯著的便是朱士丁那 (Justinus) 及其他基督教護教家。他們認基督為永遠的神之子『邏各斯』的實現。不僅關於世界創造，即最高完美真理的認識，亦舍基督莫屬。這種見解至奧利振 (Origenēs) 遂達於頂點。總之，『邏各斯』觀念在希臘哲學與基督教中為一絕大樞紐。我們在這裏面可以看到從自然哲學自然科學蛻化為自然神學的痕迹。後來這種自然神學為一部分人所指斥，遂又發生變化。

第三，激戰時期。這個時期是哲學頗發達的時期，也是科學頗發達的時期。自中世紀神學衰頹而後，一面哲學離神學而獨立，一面科學繼哲學而勃興。而開發這時期的先導者，便是培根、笛卡兒二氏。培根的歸納法，實為後世科學發達的唯一樞紐。這時有經驗論、理性論二派，已隱伏哲學和科學相對立的雛形。其後經過康德而至黑格爾，情形遂日趨惡化。哲學和科學之爭，黑格爾實為最關重要的一人。黑格爾一派的思辨哲學，在當時佔有一種絕大的勢力。唯思辨易墮於虛玄，於是激成一個大反動，遂產生一大類實證哲學。

思辨和實證，在學問界中本是兩個重要法門。哲學重思辨，科學重實證，這是無可諱言的事實。因反對黑格爾一派思辨哲學的結果，於是種種實證論、唯物論、功利論、進化論，均相繼以與。造成哲學史上一個哲學虛空科學獨佔的新時期。他們共同的標幟：是不要玄想冥索的東西，是要有確鑿證據有切實功效的東西。這時候的科學家一面對過去的宗教加以抨擊，一面對過去的哲學加以責難。於是論爭開始，直延至十九世紀之末。科學家罵哲學家最習用的名詞，是空想獨斷，太攏統，太抽象，太自誇，太自欺；哲學家罵科學家最平常的語調，是淺薄無俚，太感覺化，太機械化，太無勇氣，太重聞見。嚴格說來，在這時期中，哲學家和科學家所用的研究法和研究的對象，大抵各有所偏。哲學家往往重視演繹法，科學家往往重視歸納法。哲學家的研究對象專注重在全體，科學家的研究對象專着眼在部分。所以總沒有媾合的機會。

第四，媾和時期。這個時期是在哲學和科學已經充分發展之後，是在哲學和科學已經激烈辯爭之後。哲學家早已有一種覺悟，以為徒逞思辨，不求證實，哲學是不能在學問界立足的。羅素(B.Russell,1872—)在他所著的哲學上的科學方法 (Scientific Method in Philosophy, 1914) 上說：『今日尚非對於全宇宙立一組織的學說的時期；今日哲學的權能尚小，我輩但宜努力發見個個新事實，不必過重哲學。』哲學家對於科學的渴仰之情，可以想見。科學家亦早已有一種覺悟，以為徒憑觀察實驗，不作進一步的探討，科學也未必能滿人意，且自身的基礎太脆弱，亦殊非學問建樹之道。德國生理學者勒依猛 (E.D.Reymond)

提出『自然認識的界限世界的七不思議』("Ueber die Grenzen des Naturerkenntniss: Die Sieben Welträthsel")一篇論文，謂科學的能事畢竟有際限。例如生命的原因、自然界的秩序、理性及言語的起原、自由意志的眞理、物質及物力的本性、運動的起原、意識的起原等問題，皆爲自然科學所不能染指。『我們現在不知道，將來恐怕也不知道』("Ignoramus et ignorabimus")這是他有名的警句。法國數學者兼物理學者潘卡勒(Poincaré, 1854—1912)也曾說過這樣的話：『科學畢竟不能給我們的眞理，不過給我們動作的方法而已。』因此他竭力把研究轉向到形上學的方面。近來有許多的科學家都把形上學方面、精神方面的研究看得十分重要。如英國物理學者洛治(Oliver Dodge)、化學者克洛克斯(Sir William Crookes)、意國法醫學者羅姆布洛索(Caesaro Lombroso)、法國天文學者弗拉瑪利安(Camille Flammarion)諸人皆是。由上所述，又可見科學家對於哲學的一種渴仰之情。在這時期，哲學和科學不僅不相背馳，而且進一步互相維繫，互相輔助。哲學拿科學做基礎，科學拿哲學做屏障，遂成功現代並行不悖的新局面。嚴格的說：哲學和科學固亦有一種不可踰越的鴻溝。科學是肯定或假定之學。如物理學肯定物質世界之存在，心理學假定精神現象之存在。但哲學便不然。哲學是論定肯定和假定之學，是方法之學。科學必依照哲學所教訓的既成概念，去探究自然。科學如果不聽哲學的指導，必然的會走上機械論的世界觀，或者更陷入於虛玄的形上學的世界觀。可見哲學和科學的性質完全不同。

分類的標準 哲學的分類正如上面所述哲學概念的變遷，也自有其歷史。因爲哲學的分類和哲學概念的變遷相關最切。又哲學的分類和科學的分類亦大有關係，因爲哲學和科學雖同一起原，但因分途發展的結果，兩者的性質遂完全不同。哲學在希臘初期尙無分類可說，其後因種種見地不同，遂發生分類上許多爭辯。計有六種：

（一）從知力的性質分類，如柏拉圖、培根、沃爾夫。

（二）從學問活動的目的分類。如亞里斯多德。

（三）從對象的性質分類，如邊沁、安培爾 (André Marie Ampère, 1775—1886)、馮德 (Wundt, 1832—1920)。

（四）從對象的範圍分類，如邁農 (A. Meinong, 1853—1920)。

（五）從學問的簡複的順序分類，如孔德、斯賓塞。

（六）從學問研究的方法分類，如文德爾班 (W. Windelband, 1848—1915)、李克特 (H. Rickert, 1863—)。

以下按照歷史的順序，分別說明。

柏拉圖的分類 柏拉圖的分類，由『精神能力』(Geistesvermögen) 的三種區分而來。柏拉圖的

分類法，無論其合理與否，但在我們都有研究的必要，因爲牠與後來的分類法有直接或間接的關係。他把『精神能力』分析，區別爲次列三種學問：

一、概念的認識 (Begriffiches Erkennen) ——辯證法 (Dialektik)

二、感性的知覺 (Sinnliche Wahrnenmung) ——物理學 (Physik)

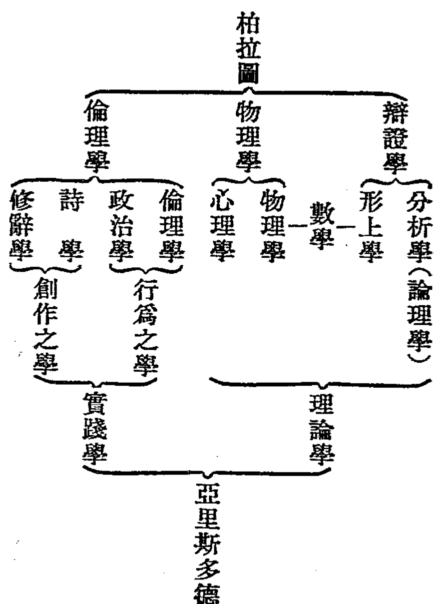
三、意欲 (Wollen) ——倫理學 (Ethik)

以上的分類，第一，辯證法，爲研究實在的本質及概念的學問，包括形上學、論理學、認識論。第二，物理學，爲研究感性對象——自然現象的學問，包括自然科學、自然哲學、心理學。第三，倫理學，爲研究道德行爲的學問，與現在倫理學的範圍相同。在三種學問中，辯證法居最高位，因係出於最高能力的理性活動之故。

這種分類法並不是柏拉圖自己提供出來的，乃是由他的門人芝諾克拉底 (Xenocrates) 所闡明出來的。故此三類不能包括柏拉圖學問的全體，有時須另入他種範圍。不過柏拉圖的思想系統，可以從這三類完全把握住。後來拿這種三分法加以整理而擴大的便是亞里斯多德。

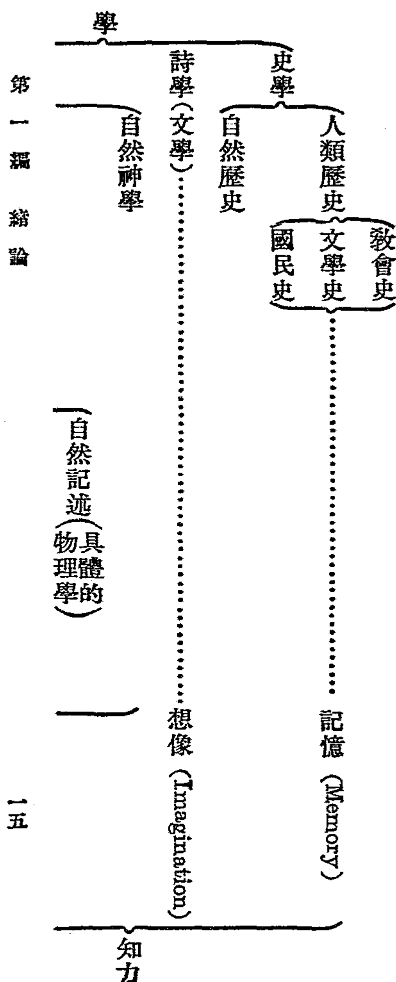
亞里斯多德的分類 亞里斯多德從學問活動的目的 (Zweck der Wissenschaftlichen Tätigkeit) 分類，括爲理論學（Theoretische Wissenschaft）實踐學 (Praktische Wissenschaft）二門。柏拉圖的辯證法及物理學屬於前者，倫理學屬於後者。他把辯證法又析爲分析學（論理學）和形上學二

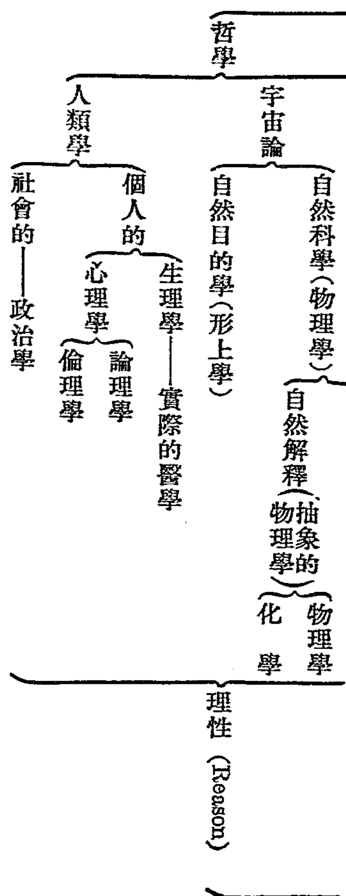
種。物理學又析為狹義的物理學和心理學二種。狹義的物理學研究物的自然現象，心理學研究心的自然現象。形上學和物理學之間，他又置有數學一門，以為二者的連絡。至於實踐學方面，他析成關於『實用』(Praktische) 之學與關於『創作』(Poetische) 之學二種。前者分為倫理學和政治學，後者分為詩學和修辭學。現在依據馮德的見地，將柏拉圖的分類和亞里斯多德的分類，對照列表如下：（見馮德所著哲學概論 Einleitung in die Philosophie。）



亞里斯多德的分類法比較周密，直傳至中世紀而不衰，并爲後世哲學和科學分類的準據。所開各種教科，在十八世紀之末，尙有視爲他種學問研究的準備而訂作大學必修科者，其勢力之大，可以想見。唯自十六七世紀分科研究發達之故，漸漸感着不甚完備，而培根的分類法以興。

培根的分類　一六二三年培根發表一種偉大的分類法。這是依照心理作用，依照純粹主觀的立場的分類。他把人類的知力分作記憶、想像、理性三種。由記憶產生史學，由想像產生詩歌，由理性產生哲學。他分哲學爲三部門：一，自然神學。二，宇宙論；包括物理學、形上學。三，人類學；包括生理學、心理學、論理學、倫理學、政治學。現在列表說明如次：

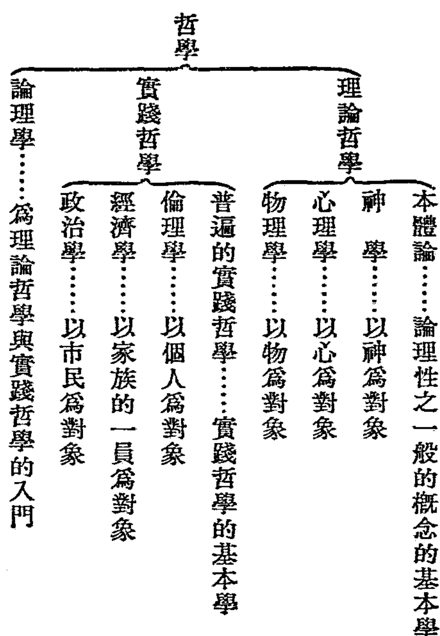




培根的分類法在當時學術界固發生極大的影響，便是到了十九世紀之初，他的權威還是很大的。法國數學家塔朗伯特（D'Alembert, 1717—1783）發表他的有名的百科辭書（Encyclopedie, 1756）的時候，尚且拿培根的分類法做根據，不過略加以修正而已。塔朗伯特把想像的部分看作藝術，把其餘的史學和哲學，看作純粹之學。塔朗伯特自己是個數學家，當然不能忽視數學，因此把數學一門加在自然科學之中。培根分類法經過這樣一番修正，更引起一般人的注意。不過在主觀的心理學的基礎之上，建立科學的分類法，其標準自不免陷於謬誤。如謂詩學成立於想像之上，歷史全屬記憶之學問，這自然不能滿人意。又各種學科的排列，亦多不盡合理。就分類標準說，最初既是根據認識作用，其後卻又混入研究的對象和

目的，自不免陷於矛盾。因此反動隨而發生。

沃爾夫乃根據培根之說而爲進一步的發展者。他也用心理說做基礎而爲哲學的分類。他把人類的精神能力分作知的能力（Facultas coguoscitiva）與意的能力（Facultas appetitiva）二種。於是把哲學括爲二大部門。一，以知的能力爲基礎的理論哲學；二，以意的能力爲基礎的實踐哲學。他對理論哲學和實踐哲學都加以一種分析。以表說明如次：



培根、沃爾夫的分類法，都是拿知力的性質做基礎，都是用主觀的心理說作分類的準據。後來情勢變了，完全由主觀走入客觀；於是主觀的分類法一變而為客觀的分類法。

邊沁、安培爾的分類　柏拉圖由知力的性質而分類，培根由知力的性質夾用對象的性質而分類，若到了邊沁、安培爾的時候，就純然由學問的對象而分類。換句話說，完全由客觀的根據而分類。這在他們自身雖然沒有特加聲明，但自然科學和精神科學的二分法，實自他們開始。他們受了當時植物學者林訥（Karl von Linne, 1741—1783）的植物二分法的暗示，於是將科學大別為二即

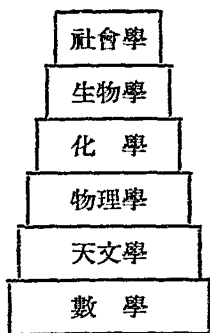
自然科學
精神科學

二大部門。在移用植物學者的新命名法於一切科學之上，雖不免發生種種弊端，但從這兩個大系統構成一種純客觀的分類法，實由邊沁等劃一新紀元。尤其是把歷史學、言語學、法律學、經濟學括入精神科學認為獨立的學科，更是這種分類法的特徵。後來馮德更把這種二分法組織之，補充之，遂成為學術界號稱完備的分類法。雖然在他們以前，曾經有黑格爾輩使用過自然哲學、精神哲學這類名詞，但精神科學的建立，實發軔於二氏。

和邊沁、安培爾相前後，有一種新分類法產生，完全反對二分法，但在學術界勢力，也頗雄厚，這便是孔

德的直線的分類法。

孔德、斯賓塞的分類　孔德在他的名著實證哲學講義（Cours de Philosophie Positive, 1830）裏面，曾經發表關於科學分類的意見。他竭力排斥邊沁等的二分法，以爲種種特殊科學，都不是截然分離，可硬裝到兩個系統裏面的，牠們的關係恰成一個直線的系統。從簡單到複雜，從獨立的性質到依存的性質。孔德以爲學問研究的精神作用，都是同一的，研究的對象也是同一的，所研究的都是自然物，即是物體。然則從精神作用，或從研究對象，都不足以區分學問，即不足以做分類法的準據；結果只有用直線的系統一個方法。所以照他說來，不是分類，而是系統。系統中最普遍的是基礎，科學的發展是由普遍的漸次進到特殊的。其中有六種是基本科學。依次說來，即數學、天文學、物理學、化學、生物學、社會學。這是他的有名的『科學的階段』（Hiérarchie des sciences）。如用圖表明，則如次式。



孔德所謂數學，包括解析、幾何學；所謂天文學，包括地質學、礦物學；所謂生物學，包括動物學、植物學。他又認定倫理學爲最高科學，位於社會學之上。這種階段，一面爲科學的階段，一面又爲人文進化的階段。

孔德的分類法雖然自具特見，然亦很受人批評。如認天文學

為一個獨立的基本科學以與物理學、化學分離。又如將形式科學的數學與記述科學的化學、生物學等並列。在相互間，毫不認有關係的必然性，這是一個最顯明的缺點。又抽象與普遍混同，心理學認為生物學的一部，這都是最受非難的地方。於是有起而修正這缺陷的，便是斯賓塞的羣團分類法。

斯賓塞廢棄孔德直線的系統，採用羣團的系統。他將科學分為三羣 (Group)：一，抽象科學；二，具體科學；三，抽象兼具體的科學。抽象科學為處理科學記述的樣式或方法的科學。具體科學為處理事實的科學。抽象兼具體的科學為研究將事實還元到要素的科學。換句話說：第一羣為形式的法則，第二羣為要素的法則，第三羣為轉換的法則。以圖表明，則如次式。

第一羣　抽象的科學 { 論理學　數學

第二羣　具體的科學 { 天文學　地質學
生物學　心理學
社會學等

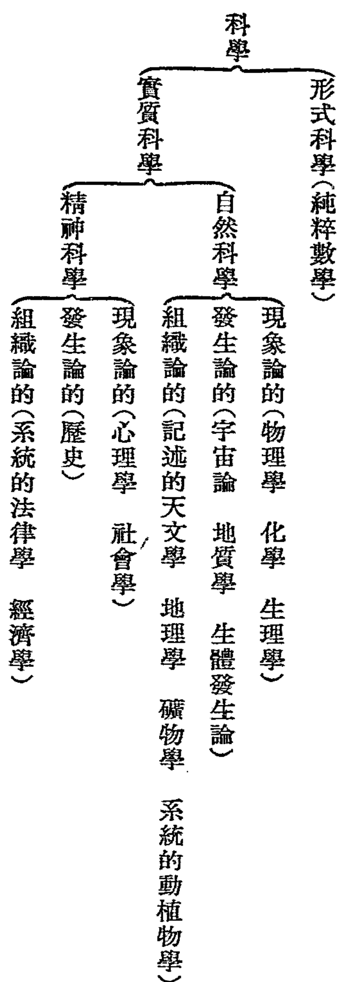
第三羣　抽象兼具體的科學 { 力學　物理學
化學　熱學　光學　電氣學等

斯賓塞分類法雖足以訂正孔德的缺點，但自身又不免陷於武斷之弊。所謂抽象的具體的，其標準甚

不明瞭。湯姆遜（J.A. Thomson 1861—）曾加以指摘，以為力學和物理學等何故列為抽象兼具體的科學，又熱學光學等何故不包含於物理學中，而得與他科學並列。湯姆遜而外，其他的學者非難的也很多。總之，孔德和斯賓塞的分類法，都不免過重自然科學，以致容易發生武斷之弊。故彌爾雖與孔德、斯賓塞立於同一的見地之上，但他必特設社會科學或精神科學的名目以與自然科學相對立，而將數學全然編入自然科學之中，這便是他的識解過人之處。

馮德的分類　馮德的分類，在現代號稱最詳密的，而且最整齊的分類。他將分類劃為科學的分類和哲學的分類二種。在科學方面，他最感困難的是數學。因為數學能夠應用到自然和精神科學兩方面。並且別含有一種理想的性質，而與別的科學不同。在別的科學論到不存在的事物，甚覺無意味，但在數學上便不然。數學上只要是思惟所及的都可以論究。例如點呀，線呀，零呀，無限呀，無窮大呀，無窮小呀，乃至四次以上的世界呀，都是數學上最關重要的問題。馮德因此用『形式的科學』（Formwissenschaft, Formal Science）一個綱目包括數學，另外用『實質的科學』（Realwissenschaft, Real Science）一個綱目包括其他的科學。在實質的科學之中，他又分為『自然科學』（Naturwissenschaften, Natural Science）和『精神科學』（Geisteswissenschaften, Spiritual Science）二種。他用精神科學這個名稱，似乎頗費考慮。在用精神科學一個名稱之先，他也曾想過歷史的科學或文化的科學這些名稱。但因為『歷史的』這個

名詞的涵義，不一定論到人事，自天體至生物一切史的發達的階段，都須論到。又所謂歷史的科學如經濟學，法律學等等，不單是歷史的敍述，須更論到純粹理論的探求。至於文化的科學這個名稱，又以其範圍太廣，就是關於工藝等科都似乎可以羼入。因爲這些緣故，馮德終究決定用精神科學一個名稱。歷史的科學這個名稱，文德爾斑使用之；文化的科學這個名稱，李克特使用之，與自然科學相對立。馮德在自然科學和精神科學兩部門內又分爲現象論的（Phänomenologische, Phenomenological）發生論的（Genetische, Genetical）組織論的（Systematische, Systematical）三種。以表說明如次：

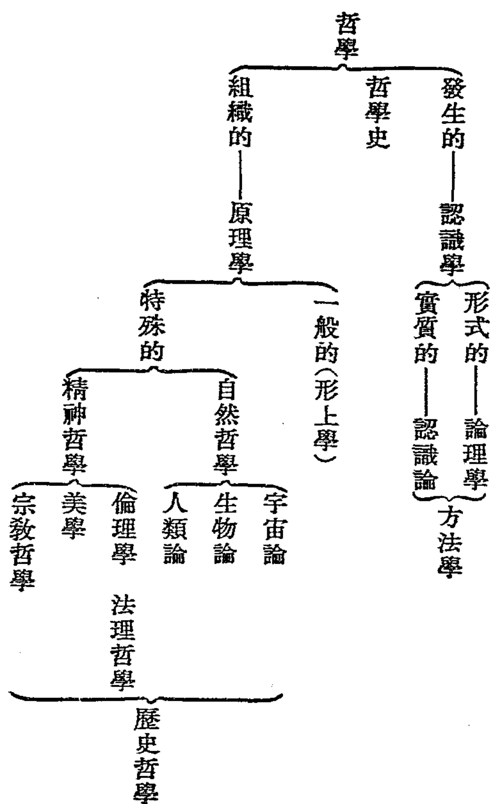


現象論的爲關於一般法則的研究；發生論的爲關於時間上發展的研究；組織論的爲關於固定的具

體的對象的研究。這種詳密的分類法，在學術界頗引起一般人的注意。馮德分類法的特色，是把向來的觀點完全改變，把向來與自然科學同一看待的數學，特別列為形式科學。他又把論理學、倫理學、美學等從科學範圍劃出而列入哲學之內，也引起一般人特別注目。向來的分類法總不免偏重人為的對象，就是對於自然的對象過於忽視。馮德力矯此弊，故實際存在的科學儘量網羅，實際不存在而涉於假想的科學便儘量排斥。所以他的分類法，算是經過一種最周密的考慮的。不過其中也有一點招他人指摘的，便是將科學研究的對象和研究的方法混用，致失分類的標準。關於此點，指摘的人不在少數。大抵可分二派：一派是專以研究的對象作分類的標準的；一派是專以研究的方法作分類的標準的。前者可以黎爾(A.Riehl, 1844—1924）做代表，後者可以文德爾班及李克特做代表。

現在進論馮德哲學的分類法。科學愈發達，則哲學的領域愈縮小，同時哲學的任務便只得以輔助科學的連結為事。於是哲學成為一種普遍之學。因此分類亦與科學異致。科學的分類，務使論理的劃分與實際所起的分業研究相適合；哲學的分類則不得不求之於集合的比較與結合的檢查。因此馮德把哲學分成二大類。一類是將知識從『生起』（Werdendes Wissen）方面看；一類是將知識從『成果』(Gewordenes Wissen) 方面看。前者研究認識如何生起，并探究知識的起源和確實性及其範圍，謂之『認識學』(Erkenntnislehre, Science of knowledge)。後者指示關於人類認識的全體有如何的原理存在，謂之『

原理學』(Prinzipienlehre, Science of Principles)。此二者與馮德科學分類裏面所指示『發生論的』及『組織論的』相當。現在以圖表明如次。



關於右表不便詳細說明，僅可指示應注意的數點。一、方法學表示論理學與認識論的結合。二、歷史哲學，本爲精神哲學之一部分，然又與自然哲學有關係，故爲二者之連結。三、哲學史，從內容說來關於敍述一

般世界觀及科學概念等的發達，則屬於原理學。從目的說來，關於論列人智的發達，則屬於認識學。從材料及影響說來哲學史爲一般學術史之一，應與哲學有密切的交涉。所以馮德的分類法，是處處經過一番考慮的。唯分原理學爲一般的與特殊的，頗引起一般人的非難。

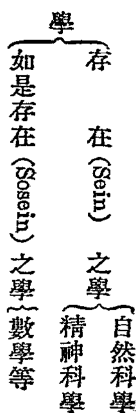
馮德爲繼續邊沁、安培爾主張二分法者，同時有反對這種二分法的一人，爲奧大利的邁農。

邁農的分類　邁農反對自然科學、精神科學的二分法，謂兩種科學所討究的都是存在的東西，即是關於『存在』(Sein) 的學問。因爲存在可以包括自然與精神二者。唯存在的東西除去自然與精神之外，還有一種較大的學問的領域，這便是關於『對象』(Gegenstand) 的學問。所以『對象論』(Gegenstandstheoris, Theory of Objects) 有闡明的必要。邁農所主張的對象和普通的對象異。他是主張精神現象的對象的，只要是可以思考，可以認識，可以想像的東西，都屬對象的範圍。凡有精神作用之處，必有一種對象。精神作用的特徵，必含蓄在向『內在的對象』之方向之處。凡表象、判斷、感情、意欲四者的作用，即指示某種作用，對於某種對象爲內在的含存。我們的精神作用，是由對象與作用二者而成。作用雖屬『實在的』存在，但在『現實的對象』之中，任在何種意義上，皆不存在。例如『圓的四角，』這明明是不可能不可有的事實，但我們可以思考作「思維的對象。」又甲與乙的相異性，雖表現在我們的意識上，但實際並不存在，存在的不過是甲與乙而已。因此，對象有二種：一種是『客觀』(Objekt)，一種是『客觀的』

(Objektiv)。「紅薔薇」「白牡丹」是客觀，「薔薇花紅」「牡丹花白」是客觀的。「甲與乙」是客觀，「甲與乙的相異性」是客觀的。所以甲與乙是兩個存在，甲與乙的相異性，不是存在，而是一種成立的關係。客觀是「存在」(Existenz)，客觀的是「成立」(Bestand)。「圓的四角」所以不存在，就因爲「四角是圓的」那種「客觀的」不成立。「紅薔薇」「白牡丹」所以存在。就因爲「薔薇花紅」「牡丹花白」那種「客觀的」成立。所以一切存在的根柢是「客觀的」。要之，所謂「客觀的，」非就「存在」說，乃就「成立」說，即「如是存在」(Sosein) 之意。成立不憑藉存在，存在卻不能不憑藉成立。「如是存在」一詞，乃潛伏於存在非存在的根柢中的事物之本質的關係。對象論即此「如是存在」的世界之研究。無論對象爲我們知道與否，我們直接研究對象自身的本質，便是對象論的特色。李克特認爲這種研究對象的本質的學問，不是由先驗的心理學可以研究的，是要由先驗的論理學才可以抉其藩籬。換句話說：非被意識的表象之研究，而爲表象自體之研究。非被表象的色（例如顏料 Farbenkörper）之研究，而爲色本身（例如色的空間 Farbenraum）之研究。色的空間，無論被表象與否，但牠自身藏有無限發展之色的本質。色的幾何學，即研究此「色的空間」的學問。對象論正與之相同。在此點說來，對象論和波爾查諾（Bernard Bolzano, 1781—1848）的論理學、弗塞爾（Edmund Husserl, 1859—）的現象學多相通之處。

我們既已明白邁農的對象論的內容，然後進論他對於學問的分類。他把學問分成 Sein 之學和 Sosein

之學。我們可譯爲存在之學和如是存在之學。存在之學包括自然科學與精神科學；如是存在之學則爲數學等科。以表說明如次：



邁農受了布霖塔諾（Franz Brentano, 1838—1917）心理學上的暗示，又自身對於意識、體驗和對象的關係，饒有研究的興趣，故有這種特殊的分類法。同時在分類法上，別建立一種系統，而爲吾人所不可不知者，爲文德爾斑與李克特的分類法。

文德爾斑、李克特的分類　文德爾斑、李克特也是反對自然科學和精神科學的二分法的。但他們同時又反對對象之說。他們認科學分類，並不由於對象的不同，乃由於研究法的不同。一切科學的對象，總是一致的，講到方法纔發生種種差別。文德爾斑以爲從來的科學分類，總是由形上學的見地去分類的。就是只認有對象的差別，不認有研究方法的差別。無論在何時代每每受那時代思潮的影響；因此，所採用的方法卽爲當時佔有優勢的特殊科學的方法。例如在某時代以幾何學爲理想，在某時代以機械觀爲理想，又在某時代以進化論的方法爲理想，這些分類法都不過是形上學的殘骸。所以文德爾斑都儘量加以排斥。

因而提出他自己的分類的標準。文德爾斑又以馮德分實質科學為自然科學、精神科學二者為大謬不然，因為把物質分成自然和精神二者，也是形上學的遺物。自然和精神不過是一種物質的兩種看法，在現代這種分類已是贅疣。馮德列心理學、歷史、法律學等為精神科學，此在文德爾斑看來，心理學與歷史法律學等科完全異趣。心理學雖研究精神現象，但其研究方法固與自然科學的研究方法毫無殊異。因為都以發見普遍的法則為目的。至其餘的精神科學，雖同屬精神現象的研究，然多少帶有時間上繼續之性質，又大抵以表現『一次發生』之特殊的現象為其特色。歷史一門，即其顯例。然則自然科學的目的為發見法則，建立普遍的原理；歷史便不然，歷史的目的為闡明個性，記述特殊的事實。前者為『法則建立的』(Nomothetisch)，後者為『個性記述的』(Idiographisch)。以表說明，則如次式：

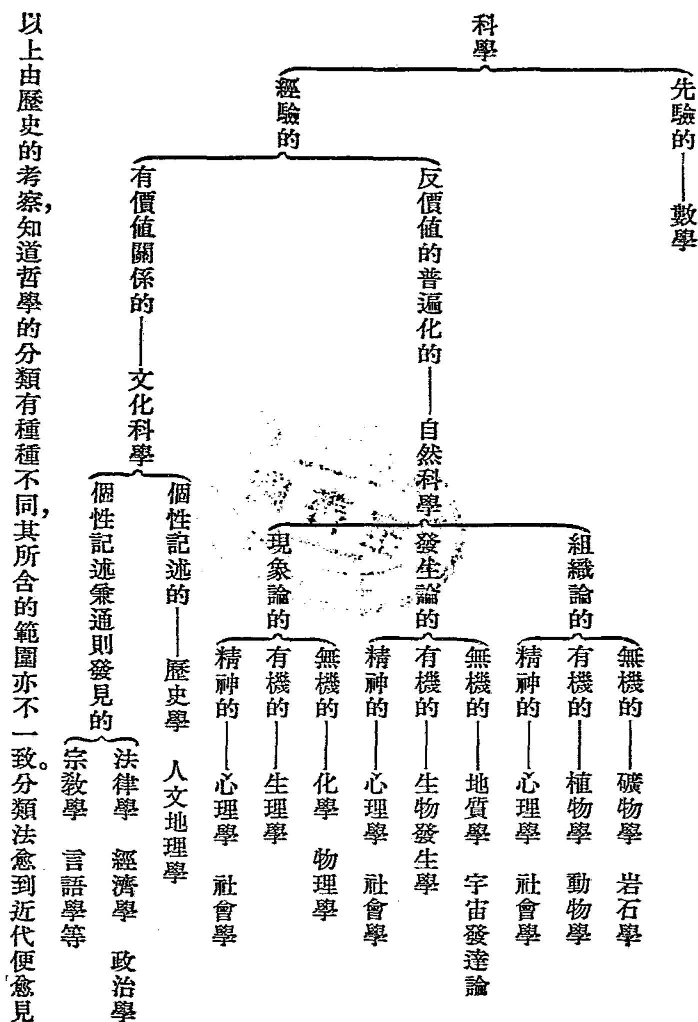
發見法則的學問——自然科學

闡明個性的學問——歷史科學

前者為法則科學，所討究的範圍是『現在如是』；後者為事實科學，所討究的範圍是『已經如是』。前者如化學上的H_2O以表示一般的法則；後者如拿破崙的傳記，只表現個人的特性。自然的科學無價值要素，只重在普遍的類；歷史的科學有價值要素，故常表現一種活潑潑的生氣，多與藝術相通。因此可以說：一個歷史家便是一個美術史家。文德爾斑分類法上的意見大略如此。

李克特乃紹述文德爾斑的見解而集其大成者。他在一八九八年發表文化科學與自然科學（Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft）一書，表示科學分類上的意見。其說與文德爾斑多相類。不過他更提出一種論理的根據，使兩種實質科學的特色愈加明瞭。他以爲自然科學的目的，固重在由普遍的法則以說明各個的事實。但在第一階段，必須經過事實的選擇。關於此點，在歷史的科學亦何莫不然。歷史亦須經過第一階段，所謂事實的選擇，並非漫無制限，一切付諸記載。歷史上所選擇的事實，在表現特殊的個性，這是拿價值做標準的。所以歷史上儘管是編纂者的見解各有不同，但關於事實的記載，總沒有大相懸殊的地方，這便是拿價值做標準的緣故。然則價值即帶有客觀性。李克特因名此爲『文化價值』（Kulturwert）而以研究這類文化價值的科學，名文化科學（Kulturwissenschaft）。於是自然科學與文化科學相對立。李克特亦與文德爾斑相同，將心理學編入自然科學，因其爲求『反價值』的法則之故。但他將歷史學、法律學、言語學、經濟學等，都列入文化科學，因爲都含有一種文化價值之故。在這點可以看到李克特的識解強過文德爾斑的地方。

李克特的科學分類，雖比較的合於論理，但可議之處尙多。日人田邊元取李克特的分類法，加以多少的修正，一面參考馮德之說，以別成一種系統的分類。倘可一供參考，附錄於左。其分類法見所著科學概論中。



以上由歷史的考察，知道哲學的分類有種種不同，其所含的範圍亦不一致。分類法愈到近代便愈見

精密，這是隨歷史條件的發展而決定的。新唯物論者認哲學即是一種世界觀，賅括關於自然社會和人類思惟的全部。他們把全部認識的領域分成三大部分：第一種包括一切以無機界爲對象，多少可以應用數學方法的科學；第二種包括一切有機物的研究；第三種包括人類的生存條件、社會關係、法律及國家形態，並觀念的上層建築各種研究。第一、第二兩種屬於自然科學，第三種屬於社會科學。他們雖然分爲自然科學和社會科學，但與新康德派分爲自然科學和文化科學者，用意完全不同。

第三章　哲學的方法

獨斷與懷疑　我們已經知道哲學的概念和哲學的領域一個概略，現在進論哲學的方法。在論哲學的方法之先，不能不明瞭哲學上兩種態度。一種是懷疑，一種是確信；這也是人類知識發展上必有的現象。於是造成哲學上二大派別。一種是懷疑論(Scepticism)，一種是獨斷論(Dogmatism)。所謂獨斷、懷疑，照世俗的意義，以爲獨斷是不經過論證，不探究事實，而僅僅根據極少的材料下判斷之謂；又以爲懷疑是對於任何事不下斷案，對於任何學說，但以破壞爲能事之謂。其實和二語的原義，完全不同。獨斷(Dogma)從希臘語而來，有意見、教理、信條之意；懷疑(Skepsis)亦從希臘語而來，有考察、反省、研究之意。前者爲主張的態度，後者爲批評的態度。希臘懷疑論學說集成者綏克司都(Sextus Empiricus)曾著皮倫學說概

要（Pyrrhoneae Institutiones）一書，將哲學分為三派：第一，主張由我自身發見真理者，如亞里斯多德、伊壁鳩魯、斯多亞派諸人皆是；第二，主張真理發見為不可能者，如克萊多瑪苛士（Kleitomachos）、卡爾訥亞底士（Karneades）等所謂亞略底米派（Akademiker）皆是；第三，主張研究探討永不停止者，即所謂皮倫學派。由上三派觀之，第一，為獨斷論派；第二，為柏拉圖學派；第三，為懷疑論派。可知獨斷與懷疑，另有一種解釋，完全與世俗的意義不同。不過後來漸漸發生變化，而原義遂晦。西洋哲學大抵與獨斷、懷疑二派的思想相終始。可以說一部哲學史，便是一部獨斷論與懷疑論的演進史。如希臘初期哲學大半傾於獨斷，而自哲人派出，即走入懷疑。後來斯多亞派、伊壁鳩魯派哲學上的主張，大都傾於獨斷，而自皮倫（Pyrron, 360—270 B.C.）出，又走入懷疑。中世紀的哲學為神權所左右，達於獨斷的頂點，而自笛卡兒出，又走入懷疑。笛卡兒之後，在歐洲大陸如斯賓諾莎、來布尼疵、沃爾夫諸人，在英如培根、洛克諸人，均不免一種獨斷的態度，而自休謨出，又走入懷疑。可見懷疑與獨斷無時不與哲學為緣。懷疑派總含着一種懷疑（Doubt, Zeifel），一種不安定的狀態，這是無可諱言的。獨斷派總抱着一種信仰（Belief, Glauben），一種掃蕩一切理論的、研究的不安之心的狀態，這也是很明顯的事實。大抵看重懷疑的人，多相信科學；看重信仰的人，多流入宗教。於是懷疑與信仰之爭，遂釀成科學與宗教之爭。詹姆士提出信仰的意志（Will to believe）做他學說宣傳的標幟，羅素最近也提出懷疑的意志（Will to doubt）做他學說宣傳的標幟，以與詹姆士相對抗。

這兩個哲學家所走的路向雖有不同，而他們力求主張貫澈的勇氣卻是一致。詹姆士注重宗教，當然不能不以信仰爲出發點，羅素推崇科學，當然不能不以懷疑爲出發點。科學和宗教可不可以兩立，便要問懷疑和信仰可不可以並存。現在依次講明懷疑、信仰和懷疑與信仰的關係。

懷疑大抵認我們所得來的知識，都是些不正確的知識。就因爲知識都不過是由感覺給我們的一些刺激，並非事物的本身；既由刺激就不免生出許多錯誤，所以感覺是最靠不住的。希臘新懷疑學派安諾息底姆士（Aenesidemus）曾經舉出十個條件，作感覺不確實的證明。一、感覺由動物而異；二、感覺由人而異；三、雖同此人，又因時而異；四、由身體的狀態（主觀的變化）而異；五、由空間種種的關係而異；六、感覺之中，混有他物，無離他物而獨立存在的感覺；七、由外物分量構造的變化而異；八、由物的關係而異；九、由習慣而異；十、由臆見而異。這樣看來，由感覺得來的知識，如何能達到正確的境地呢？因此，有一派人以爲感覺既不能作知識上的證據，而我們的生活，又未能毫無所可否；於是事實上不得不祇求其蓋然。所謂蓋然者，乃認識確度的一種。而蓋然之度，復有數段階，我們只求其蓋然之度之較大的以施之於生活，除此別無善法。這種論調，極爲新懷疑派所不滿。因爲蓋然論仍不過是一種獨斷論。所以新懷疑派的主張，以不下判斷爲主義，以往前研究爲方法。這種態度看似可取。無如我們處在人世之中，何能一切免除判斷。試想不下判斷，如何能生活下去，而不下判斷的生活，又是怎樣的一種生活。譬如說：『白紙上寫黑字，』這句話，便有許多可

疑之點。所謂白紙，是那樣的一種白；所寫的黑字，又是那樣的一種黑。你所看的黑白，不必與我所看的黑白相同，你我所看的黑白又不必與第三者所看的黑白相同。這就可想見我們通常所說的黑白，實在內容非常含混。然不說出黑白，彼此何從得知，既指出黑白，便是一種判斷。又所云白紙，是怎樣的一種質料，怎樣的一種分量。我所感觸到的質料和分量，不必和你所感觸到的相同；而質料自身不能無變化。因之分量不能無增減。則共觸此紙，已非同紙。若不言紙，何能共喩；若以紙名，又屬判斷。由此類推，『白紙上寫黑字』一語，若廢去判斷，即不能成立。所以我們生活上離了判斷，便生活不可能。新懷疑派知道這種困難不可免，結果仍不能不主張隨習慣、感性及性慾而生活。復不能不與蓋然論相接近。所以懷疑也有一種程度。達到某程度，即當暫時休憩。我們要曉得懷疑乃是強迫觀念的一種，如任其強迫，則不能制止，不能制止的結果，便不免走入迷離惝恍一條路上去，而成一種懷疑症（Zweifelsucht, Folie du doute）。如寫信付郵，明明發信時，遍覽全紙無訛字，而既已發去，即覺訛字滿紙。又如出門鍵戶，明明出門時各戶已全鎖閉，而足甫離庭，即欲回身細加審視，至於再，至於三。這都是懷疑症的徵象。由是以談，懷疑可以給我們的好處，也可以給我們的壞處。這完全要看我們善不善於利用。與懷疑相反的便是信仰，現在再論信仰。

信仰為確信（Certitude, Gewissheit）或證信（Conviction, Uberzengung）的一種，而與知識不同。確信是對於事物得下正確的判斷的，屬於廣義的知識；確信的充分狀態為證信，屬於狹義的知識；而信仰

與知識雖互相關係，其範圍實有不同。信仰非印象的結果之一種表象，亦非概念的分析、綜合及比較的結果之一種思維，更非快苦之感情，乃過去全經驗的結果之意識一般的狀態，對於外來影響之自我反應的狀態。由是可知信仰之中，含有知的要素，也含有情意的要素。這是由於吾人經驗的全體，和吾人意識的或無意識的所作成的宇宙觀及人生觀相調和。換句話說，信仰是完全出發於心理的，而知識則出發於數學的，論理的。信仰爲主觀的而知識則爲客觀的。信仰不欲僅止於蓋然的 (Probable, Wahrscheinlich)，而必達到必然的 (Real, Wahr)。知識亦欲達到必然的，而有時不能不退居於蓋然的。此信仰與知識不同之處。信仰既具此性質，故每易於妄用，妄用之結果，則爲迷信 (Superstition, Aberglauben)。迷信是說在可以憑依知識不必憑依信仰之時，而亦欲憑依信仰。迷信與信仰，在客觀批評者有時辨之甚晰，而在主觀者，或爲成見所蔽，不易辨認。由是導出通常的兩種結論：一、信仰基於人格的全體，在主觀的心理狀態中，不易辨別孰爲眞妄，故無由區分迷信與信仰；二、知識非萬能，自有一定的界限。在此界限以外，乃有信仰的必要。這裏面又導出三個標準：一、當知識極明瞭時，吾人僅恃確信或證信。二、當知識僅能達到蓋然時，吾人方求確信或證信於信仰。三、當知識不達到蓋然時，而亦求確信或證信於信仰，則爲迷信。唯迷信與信仰，亦不過是相對的區別，而非絕對的區別。信仰既由知識僅能達到蓋然時而起，而知識的進步又誰可限量？昨日知識達到蓋然的，安知今日不達到必然？則昨日認爲信仰的，今日已成爲迷信。由地動說望哥白尼(Nikolaus

Copernicus, 1473—1543) 以前的地心說，則地心說爲迷信；由地心說望從前以天象占人事的天文說，則前此的天文說又爲迷信。可知知識進步的結果，則知與無知的界限可以推移，知與無知的界限可以推移，則知識和信仰，信仰和迷信的界限亦可以推移。由是可知迷信和信仰的區別，畢竟是一種相對的區別。信仰的問題既關係於知識問題，而懷疑的問題也莫不關係於知識問題。於是進一步論懷疑和信仰的關係。

懷疑和信仰均在過去造有長期間的歷史。在一般的觀察，以爲懷疑和信仰二者，離之則兩美，合之則兩傷。故科學和宗教的衝突，直延長了千餘年。然平心而論，懷疑和信仰二者，固未必終無調和之理。不過所謂調和，只能談到科學方面不能涉及宗教方面，因爲宗教的信仰太渺茫，太神秘。懷疑和信仰的問題，既不離科學方面，換句話說，既不離知識問題，則懷疑所能達到的，爲知識的蓋然性，信仰所能達到的究亦不過爲知識的蓋然性。既雙方所達到的同爲蓋然的理法，則二者不期調和而自調和。由調和的結果，得使蓋然之度增大而知識轉日趨於正確。且兩者更有一種相倚相成的關係。懷疑實爲信仰的基礎，因爲懷疑爲認識的初階，既已明瞭認識，方可堅強信仰。反之，信仰亦爲懷疑的基礎，因爲離去信仰，則懷疑者與被懷疑者，均失其立足點。笛卡兒謂：『我思故我在』(I think, therefore I am)，笛卡兒先信仰『我思，』故由『我思』的立足點，以懷疑一切，否則懷疑便無根據。這卽是說懷疑的出發點便是信仰。如此推論，可知懷疑和信仰，固兩相濟而兩不相妨。

但從哲學史看來懷疑論者和獨斷論者並不曾達到這種相調劑相印證的地步雖從康德的批判論(Kritizismus)發表以後得了一個大接觸但不久又走於一偏。這也是哲學史上最可注意的一種事實。

因爲哲學思索的態度不同，所以所用的研究方法亦不同。現在依次論述各種哲學的研究方法。

演繹法與歸納法　獨斷論與懷疑論在哲學上爲一般的態度，因而與此相應的演繹法 (Deductive method) 和歸納法(Inductive method) 在哲學上亦爲一般的方法。演繹法爲亞里斯多德所倡導，爲笛卡兒、斯賓諾莎、來布尼疵諸人所闡明；歸納法爲培根所倡導，爲洛克、休謨尤其是約翰彌爾所完成。前者是理性派愛使用的方法，後者是經驗派愛使用的方法。就特徵言，前者主綜合 (Synthesis)，後者主分析（Analysis）。就性質言，前者由原理推到個件，由普遍的原理推到特殊的原理，其思索的順序爲前進的，故又稱爲前進的方法 (Progressive method)；後者由個件回到原理，由特殊的原理回到普遍的原理，常向後面去找根據，故又稱爲後退的方法 (Regressive method)。然自又一方面考察，前者由最簡、最高的原理出發，漸漸論到那些從屬的原理，故又稱爲下降的方法 (Descending method)；後者由各種最淺近的事實及原理出發，漸漸達到最簡、最高的原理，故又稱爲上昇的方法（Ascending method）。演繹、歸納二者在研究法上，好像兩大石柱，互相撐持。沒有歸納，演繹便行不通；沒有演繹，歸納也行不通。演繹法也稱三段論法 (Syllogism, schluss)。牠的法式是一切物體有重量，所以甲物體有重量。（分析言之，甲爲物體，故

甲有重量。）法則須由這種論證法，方成爲普遍的必然的法則。但演繹仍須從經驗出發，換句話說，仍須從歸納法得到前提，因爲前提確實，結論才確實。如果在經驗科學裏面，想由超經驗的大前提得到確實的結論，那是不可能的。亞里斯多德就犯了這個毛病。他說星永遠存在，故其運動亦爲永遠的運動；然唯一的永遠運動爲圓運動，故星爲圓運動而環繞地球。這便是由前提不確實所生的謬誤。如果把前提訂正，令前提常從經驗出發，那就這些毛病，一概免去了。海王星的發見，彗星通過與日月蝕的豫言，都是這種訂正的演繹法的厚賜。愛因斯坦(Albert Einstein, 1879—)以爲星光達到地球，當通過太陽附近時，由引力而成一·七五秒角度的屈曲。他這種推論，由一九一九年日蝕之時，索布拉爾(Sobral)和普林錫普(Princepe)兩處觀測隊而證實。（索布拉爾觀測隊所報告的爲一·九八秒，普林錫普觀察隊所報告的爲一·六二秒，與愛因斯坦所論證相差極微。）這更是訂正的演繹法的好例。愛因斯坦如果從超經驗的思考去推論，又安能獲到這種成績。所以凱士（Thomas Case）說：『一切推理由經驗出發而超越經驗。』杜威(J. Dewey, 1850—）說：『思想起於事實而終於事實。』可見論證方法要把事實作根據，才能決定事實。由上所論，可見演繹法非歸納法的幫助，決行不通。現在再論歸納法。歸納法的法式是甲物體有重量，乙物體有重量，所以一切物體都有重量。這種論證法最適於自然科學的研究。近世科學的發達，受這論證法的恩惠不淺。不過單靠歸納法，沒有演繹法做輔助，亦不容易發見大原理。牛頓 (Newton, 1643—1627) 假如

僅僅觀察到蘋菓落下的事實，沒有對於引力的普遍思維作用，那引力說是不會發見的。邁爾(J.T. Mayer, 1723－1762) 在爪哇 (Java) 行醫看見患病者靜脈血呈鮮紅色，因而聯想到熱帶地方的人比寒帶地方的人，只須稍許酸化，就能維持體温而靜脈血下澄。假如邁爾當日僅僅觀察到這些事實裏面，那就一輩子也不能有所發見。所以終須從演繹法的規則，而將所觀察的擴張到各方面，成功一種勢力說。由上所論，可見歸納法非演繹法的幫助亦行不通。這樣看來，演繹和歸納實有相接不離的關係。學者對於二者有偏重，遂似主其一而廢其一。其實單取一種方法，欲進而發見眞理，是不够用的。

演繹法和歸納法有時二者並用，亦不能達到絕對確實性。如就數言，在某定理證明某數爲眞理與否，非就各數一一檢證，不易判定其爲眞理與非眞理。換句話說，非無數的三段論法之反覆使用，不易判定其爲眞理與非眞理。然無數的三段論法之反覆使用，在事實上爲不可能，而不由無數的反覆，又不能達到適用一切數之普遍的眞理。故演繹法有時而窮。又數學的眞理的確實性，亦非由歸納所能至。歸納出發於經驗，而經驗任如何增進，終不過達到判定有限一部分之數爲眞理之程度而止。此外不能更進一步。故歸納法亦有時而窮。由是以論，歸納、演繹對於數學的眞理之絕對確實性，固完全不能證明。潘卡勒豫知有此種難點，因提出數學的歸納法 (Mathematical induction)。以爲數學的歸納法，對於一種行爲僅一度可能之時，則凡同一的行爲皆無限可能。如一以下各奇數順次相加，則 $1+3=4=2^2$，$1+3+5=9=3^2$，

$1+3+5+7=16=4^2$，即成『總數等於所加奇數之回數之二乘』一種定理。循是以進，如所加奇數的回數爲N時，則爲 $1+3+5+7+\cdots\cdots+(2n-1)=n^2$。今方程式左右均加 $2n+1$ 則爲

$$1+3+5+7+\cdots\cdots+(2n-1)+2n+1=n^2+2n+1$$

然 $n^2+2n+1=(n+1)^2$，故知比N回數加多一回奇數之時，其總數即爲所加回數的二乘，而與定理相符合。故數學的歸納法，可以由一度可能而至於無限可能。然或者以爲此不足以當眞正歸納法之目，眞正歸納法須由特殊的眞理，推及一般的眞理。換句話說，須由特殊的事例以代表全體的事例。然吾人何由知特殊的事例，可以代表全體的事例，吾人經驗上的事實，比之全體不過極小的一部分，縱益言之，亦不過爲全體的一大部分，而究非全體。則烏能以特殊的部分的事實，而下全體的結論。故知此種論法，不免陷於歸納的飛躍（Inductive leap or hazard）之弊。因爲全體和部分之間，究不易保證全爲同一的緣故。吾人至此，不能不聯想歸納的推理的根柢，須特有一種基本的要求。否則，這種歸納的推理，雖可獲得極度的蓋然性，而究不能獲得必然性。所謂歸納的飛躍，亦僅爲暗中飛躍；而歸納所得的結論，終不免爲一種臆測。由是可知經驗的事實，仍不能爲推理唯一的根據，而須有超經驗者存。彌爾因名此爲『自然的齊一』(The uniformity of nature)。即謂宇宙間的事象，在同一事情之下，常呈相等的活動。於是，凡未入經驗的範圍者與超乎經驗範圍之上者，皆可以等量齊觀。唯所謂『自然的齊一，』畢竟不過爲一種漠然的、客觀

的標準。故陸宰（Lotze, 1817—1881）以下最近的論理學者，均不採用。他以爲吾人的知識，必不與知識自身發生矛盾，吾人所見的世界，必爲由知識所構成的世界，而知識成立於意識，故與謂『自然的齊一，』毋寧謂『意識的齊一』之爲合理。但所謂『意識的齊一，』是怎樣的一種齊一呢？意識又如何能齊一呢？這不成爲論理學上的遊戲嗎？這樣看來，關於思惟方法，固不得不採用演繹和歸納，但同時，須知道這種思惟方法決不濟事，而不得不求更高級的思惟方法。所以特別的研究法有講明之必要。

哲學上的演繹法，舉其最著的便是笛卡兒和斯賓諾莎的數學的方法。笛卡兒立四種眞理判別法：第一，明瞭與清晰；第二在可能的範圍內，將各難點分析而思考之；第三，由簡單到複雜，依秩序而整理之；第四，例證確實，思慮周密。笛卡兒發明這種方法，是從數學的思考而來。嚴格言之，又是從他的『我思故我在』一個最高命題而來。他認『我思故我在』的認識，是明瞭而清晰的認識，是自明的眞理，不待證明的。笛卡兒遂本此明瞭清晰的認識，構成演繹法。自這種演繹法發見以後，繼承的人倒不少。所以到了斯賓諾莎，遂全用幾何學的編纂法，以攻究哲學。斯賓諾莎著了一書，叫做由幾何學的方法論證的倫理學（Ethica more geomertico demonstrata.）就是先作成實體等一切概念，然後本此概念，演繹到各種命題。這類的演繹法，在康德以前的哲學者都相率引用；但到了康德以後，情勢便不同了。至論到歸納法，在各大哲學家引用的，倒比較不多。哈特曼（Carl Robert Eduard von Hartmann, 1842—1906）生當十九世紀後半期自

然科學隆盛之後，所以他在哲學上所採用的方法，完全是歸納的自然科學的方法。他把謝林（Schelling, 1775—1854）、叔本華（Schopenhauer, 1788—1860）、黑格爾的哲學綜合起來，再依照歸納法組成一個思辨的哲學系統。換句話說，他將叔本華的汎意志說和黑格爾的汎理性說，結合起來，組成一種『無意識哲學』（Philosophie des Unbewussten）。這是哲學上用歸納方法的一個很顯明的例子。尙有一種和歸納法相似而在哲學上應用頗廣的是爲類推法。

類推法（Analogy）　有看作一種歸納法的，因爲歸納法結果只能達到蓋然性，不能達到必然性，這不是等於一種類推法麼？但亦有列於演繹法和歸納法之外的，因爲演繹法是由普遍到特殊，歸納法是由特殊到普遍，類推法乃是由特殊到特殊。類推有二義：一、事物間的類似或事物間關係的類似之謂。例如辯護士與訴訟依賴人的關係，和醫者與患者的關係相類似。亞里斯多德開始用 ἀναλογία 一語，其意義正與此同，即數學上『比例』（Proportion）一字之意。這與生理學、生物學上常用相似、相等義正髣髴。二、以事物間的類似諸點爲根據，由其一以推及其餘之謂。這便是論理學上所稱的類比或比論或類推。所云類似，包含關係、性質、作用及事情種種。吾人可由此諸類似點，從一事物推及他一事物。雖僅僅達到蓋然性，但在科學和哲學上也是一種重要的研究法門。牠的法式是甲物體有重量，乙物體有重量，故丙物體有重量。地質學者嘗研究地球生成歷史的時候，由現時的現象得推究到數百萬年前的現象。達爾文觀察飼鴿的

變種，得推究到種的起源。這都是類推法的好例。類推法在科學上固然是一個用途最廣的論證法，可是在哲學上，也具有一種相當的權威。古代的物活論 (Hylozoism) 擬人論 (Anthropomorphism) 固不待說，即近代叔本華、陸宰、費希柰 (Gustav Theodor Fechner, 1801—1887) 的哲學乃至鮑爾遜 (Friedrich Paulsen, 1846—1908) 的哲學，莫不使用這種類推法，以構成哲學上最大的系統。叔本華的意志說，更其是類推法使用的顯例。他從身體上『盲目的生活意志』(Blinder Wille zum Leben) 推到宇宙間盲目的生活意志結果，把康德未解決的本體和現象的矛盾，都試作了一番解決。陸宰是一個目的論的觀念論者，他受了科學的影響，卻不滿意於機械論的人生觀。他總想調和科學的機械論和浪漫派的觀念論。但這裏面有個先決問題，就是物的本身，究竟是物質的呢？還是精神的呢？他以為對這個問題，非用類推法不能解決。他認定我們所以能了解自身的精神現象，純恃心靈的綜合力，然則把宇宙翻譯成精神現象，豈不也變為可知的嗎？他由這種類推法，推到最低等的物質也有心靈生活。費希柰是一個精神物理學的創立者，他和陸宰所用的方法幾乎全同。他由吾人的精神過程推到動物、植物乃至無機物都有心靈生活，所以認全宇宙是全生命，成功一種汎心主義 (Panpsychism)。鮑爾遜也主張觀念論的世界觀，所用的方法亦相同。以上都是哲學上使用類推法的顯例。

批判的方法　欲說明批判的方法 (Kritische methode 一名批判法) 不能不將批判的方法的來

源與特質約略言之。近代哲學乃由確信人類的認識能力方纔發生的。理性論只顧到論理的思考，對於人類認識能力及知識成立的條件，毫不曾顧到。從這點說來，經驗論比理性論較近於批判的。培根認經驗爲唯一的認識，這是可注意的，但不曾問究經驗自身如何而可能？洛克認經驗的要素爲通於感覺和反省而走入吾人精神內的觀念，因而認物體和精神都不過是現象，這比培根是進一步的說法。並且洛克不曾否定實體的存在，這也可以看到他的思慮的緻密。巴克萊便不同了，他極力否定物質的實體，雖然尙保留所謂精神的實體。休謨則將物質的實體和精神的實體一切否認之。他不僅如此，幷把向來認爲自明的眞理的因果律也批評到。這麼一來，人類的認識能力，漸漸的被拿到批判的深宮裏，而哲學的範圍乃愈擴大。在這時有康德產生。康德認洛克、巴克萊、休謨諸人所論定的，仍不免陷於獨斷之域。因爲洛克、巴克萊尙不免把『觀念』當作天賦的東西。休謨雖把原始的觀念當作印象，亦尙不免把『印象』與其時間的繼起當作天賦的東西。但是康德便不然。康德以爲觀念和印象都不是天賦的東西，是從某原始的東西而來爲吾人的主觀所構成之物。所以休謨的懷疑說，在康德看來，仍是一種獨斷說，或者是一種知識的條件未充分玩味的懷疑說。康德於是在這種意義上建立他的批判哲學。他的批判的方法卽由是而產生。所謂批判的方法非漫然施以批評之謂，乃將事象成立和思考的根本條件而施以普遍的論理的研究之謂。所謂事象成立和思考的根本條件，卽謂某種事象須在某種條件之下，方得成立，方能思考。因爲着重在條件上，故亦

可云條件的方法。這種方法，康德認爲是獨創的，在哲學上頗得多數人的信奉。康德認吾人觀念的材料，是從『經驗』而來，但將這些材料組成形式，乃是『理性』的活動。於是把經驗論和理性論的特徵結而爲一。康德將吾人的精神現象分成三方面：即理論的方面、實踐的方面、審美的方面。理論的方面發現爲認識的能力，實踐的方面發現爲道德行爲的能力，審美的方面發現爲美的判斷的能力，康德的三批判書：所謂純粹理性批判 (Kritik der reinen Vernunft, 1781)、實踐理性批判 (Kritik dor praktischen Vernunft, 1788)、判斷力批判 (Kritik der Urteilskraft, 1790) 者，即於是發生，批判的方法這個名稱，即從三批判書而來。現在請作一種進一步的說明。

康德思想的發達，分作三個時期：第一期屬於理性派的形上學，第二期屬於經驗派的懷疑論。於是進到第三期，即批判期。第一期，第二期爲折衷時期，第三期爲獨創時期。現在先說明折衷時期。康德以爲理性和經驗二派，實際上都屬於獨斷論派。就方法方面說：理性派主張凡可以用理性明瞭表象之或論證之者即是實在。經驗派主張實在僅由吾人感官纔可知道，否則任如何論證合理皆非實在。就內容方面說：理性派主張實體（神）無論吾人認識與否，常巋然存在，完全獨立於吾人之外。經驗派主張一切存在僅在吾人經驗之內始有可能，根本沒有超越經驗的事物。前者爲超越的 (Transzendent)，後者爲內在的 (Immanent)。康德對此兩派的主張，各有取捨：在方法方面採理性論，在內容方面採經驗論。這就是說認識內

容，務須照經驗派所主張，限於經驗之內，否則吾人決不認識。但認識如何而可能，談到方法上的問題，康德以爲萬不能如經驗派之純恃感覺，而須承認理性之先天的要素。此爲折衷時期的思想的大略。康德不僅折衷兩派的主張，幷進而開拓自己的領域，於是到了獨創時期。在康德看來，無論理性派之純恃理性與經驗派之純恃感覺，結果皆非認識。理性派只顧主張超絕體之認識爲可能，但全不顧到如何而可能，固然談不上認識；就是經驗派主張專重經驗，一味信用感覺，也一樣的談不上認識。因爲無論在無限的空間和時間之內，欲儘量的去經驗爲不可能，就令可能，而專任感覺，亦早無認識作用的必要。所謂認識卽是認識某外物。若在吾人的感覺內，只是『我的感覺』幷非認識自身。例如觀山，山的形狀如何爲吾的感覺，但這種感覺與山並不發生關係。感覺和外物不生接觸，又如何可云認識？感覺只是個人的，並無普遍性，卽不得爲一般的知識。這樣看來，理性派和經驗派兩有所失。理性派將認識與思考物混同，經驗派將認識與感覺及知覺混同。故兩派俱未得認識的眞諦。眞正的認識乃在乎『客觀物』的玩味。客觀卽認識的對象。僅僅是思考物或僅僅是感覺及知覺，都與客觀絕緣。所以建立客觀性，質直的說，建立對象性，是認識論上的主眼。於是可列爲一表說明如次：

經驗派——注重感覺及知覺——心理學（康德稱爲經驗的心理學及生理學）

理性派——注重超絕體——形上學（康德稱爲獨斷的形上學）

批判主義——注重對象性(客觀性)——認識論(康德稱為批判及豫備學)

關於認識的對象,通常有兩種看法:譬如看見一座山,山的形狀和位置,一目瞭然。這是無批判的假定山的存在,或無反省的豫想山的存在。這只是對於對象的屬性的研究,而非對象性的研究。在自然科學者和一般人大都如是。這是一種看法。還有,在看見山的時候,研究知覺如何發生。例如眼網膜的構造,刺激和印象的關係,感覺和觀念的關係,一一詳加考察,完全本着心理學者的態度以解釋一切。這也只是自己的意識現象的研究,而非對象性的研究。心理學僅限於自己意識的範圍,外此不能更進一步。總之,心理學不能說明『外物』。心理學上所說的『外物』亦只是就關係『外物』的意識說,仍是意識內的觀念。這又是一種看法。通常所稱認識的對象,總不出這兩種,其實嚴格說來,對象之為物,決非如此解釋。所謂對象的研究,既非屬性的研究,亦非意識現象的研究,乃一般性的研究。各個對象 (Gegenstand) 和對象性 (Gegenständlichkeit) 有別,各個客體 (Objekt) 和客觀性 (Objektivität) 有別,這在研究批判哲學的人應特加留意。在批判哲學以前的經驗派,只顧作一種心理的說明:即對於某事物的屬性如何?此等屬性的觀念,如何可成為吾人的意識?在批判哲學以前的理性派,只顧作一種形上學的說明:即此等屬性的所有主,潛居於屬性裏面的本體如何;綜合兩方面的見解,都只是屬性的問題,而非一般性的問題。前者觀察事物只不過是自身的意識現象,後者觀察事物只注重和觀察者絕無交涉的本體。前者是純意識現象,後者

是純外物。但純意識現象如何能消滅外界？純外物如何能成爲認識？這是兩重極大的關鍵。欲打破這兩重關鍵，非對於對象性加以嚴密的考察不可。對象性正與屬性相反，對象性爲一般的而非特殊的。對象所以能成爲認識，便是因爲有一般的特質的緣故。山之所以能成爲認識，非山的形狀與位置的屬性問題，乃山的一般性的問題；机的所以能成爲認識，非机的顏色和質料的屬性問題，乃机的一般性的問題。所以個個對象和對象性有天壤之分。對象性一詞爲認識論上的學語，在心理學及形上學上是無用的名詞。因爲對象性既非心內之物 (Psychish real)，亦非獨立的實在物體 (Das an sich bestehende Ding)。對象性並不排斥主觀，對象性與各個對象同樣的假定主觀，但並非心理學的存在。因爲對象性係從對象的一般性產生。一般對象與特殊對象之別，便是前者豫想到一般主觀，表現於一般意識之內；後者豫想到各個主觀，表現於各個意識之內。對象性既表現於一般意識之內，卽存在於認識主觀之內，便持有普遍性，質直的說，便持有妥當性 (Gültigkeit, Golton; Validity)。妥當性爲判定認識的基礎，所以認識與其說是心理學的，毋寧說是論理學的。各個對象只是心理學的存在，只是意識上的事實，而是一種事實性；一般對象卻是論理上的法則，是一種不可抗的法則，而是一種法則性。事實性和法則性全屬另一世界。事實常爲時間和空間所決定，法則卻不阻於時空。休謨之誤，誤在欲從事實性產生法則性。休謨的研究方法和康德的研究方法卽於此劃一鴻溝。休謨以爲法則的概念發生於吾人意識之內；故文德爾班把休謨的方法叫作發生

的方法 (Genetische methode) 以與康德的批判的方法嚴別凡事物的發生 (Entstehung) 與事物的本性全然不同。我們不能從種子和肥料的研究決定花果從身分和境遇的推測決定人格。休謨以爲法則由習慣而生，殊不知這只是法則發生的路徑之敍述而決非法則性自身的性質之說明。若照休謨所云，從事實性產生法則性，是法則性已早潛伏於事實之中，不過僅由習慣表顯之而已。事實任如何重複，仍舊是事實，決不是法則。文德爾班說：『事實的承認之量，決不是規範性的證據。』由是以論，經驗派和批判派之爭，結果是事實性與法則性之爭。

現在可以把演繹法、歸納法、和批判的方法作一個概括的比較，在此處可以見到理性派，經驗派和批判派的不同。經驗派重事實，以爲事實集合卽成法則，事實在法則之先。因此這派所採用的方法爲歸納法。就是遇一事物先求得分子或要素，然後說明合成體或法則。例如觀念，先把牠分成印象和感覺，然後把二者結合，組成複合體的觀念。這是經驗派的特徵。若理性派便不如是。理性派主張法則有『先在性』(Priorität, priority)。就是說法則不存在於各個意識之中，而各個意識卻反從法則而導出。所以又立『天賦性』(Angeborenhoit) 一個名稱。這是理性派的特徵。至論到批判派，便以爲理性、經驗二派所主張都無是處。因爲理性、經驗二派都是用『事實』的眼光以觀察法則性。經驗派謂法則由事實而生，固然是從事實看法則；就是理性派主張『天賦觀念』(Angeborene Ideen, Innate ideas)，又何嘗不是從事實看法

則。康德於此，遂提出他的獨創的方法，以矯正理性、經驗二派之失。康德認理性、經驗二派都誤解了法則概念。都只顧到『事實的論題』(Questio facti)，不曾顧到『法規的論題』(Questio juris)。康德以爲在法則性和事實性之間，不可拿時間的『先在性』去區別，因爲法則和事實二者的性質完全不同，法則不先於事實，亦不後於事實，因爲法則是和事實全然分離的東西。康德因提出『先天性』(Aprioritüt, apriority) 這個名詞，以爲論證法上的張本，以先天性爲基礎去論證的方法，就叫做批判的方法，又名『先驗的方法』(Transzendentale methode)。這種方法是與演繹、歸納兩種帶有時間意味的方法完全異趣。可稱爲思想方法上一大革命。『先天』(Apriori) 一語，在康德以前，完全用作『天賦』(Angeboren, Innate) 的意味。笛卡兒是很明瞭的使用過的一個人。但到了康德，便完全改變了。理性派所用的『先在性』一語，有時間的、先立於心理的之意味。康德所用的『先天性』一語，有超時間的，先立於論理的之意味。前者有天賦的意味，後者有先驗的意味。康德使用『先天性』一語，有時亦愛作『天賦』的解釋。先天性雖從經驗而獨立，但決非與經驗絕緣，不過亦決非從經驗產生。這便是因先在性和先天性同出於悟性作用之故。若經驗派則只承認『後天性』(Aposterioritüt aposteriority)；完全出於感性作用。如以表比較說明，則如次式：

感性{經驗派——歸納法——後天性（經驗的）——感覺的研究

悟性
- 理性派——演繹法——先在性（天賦的）——論理形式的研究
- 批判派——批判的方法——先天性（先驗的）——認識形式的研究

關於認識形式和論理形式的不同，在此處可以簡單說明的，卽演繹法僅僅顧到概念相互的關係，質直的說，僅僅顧到論理的關係，完全談不上認識；若歸納法只不過是事物的積集，並論理的關係亦談不上，更何論乎認識？所以兩種方法對於哲學的確立都不能有所貢獻。至於批判的方法，旣闡明論理的關係，更確定經驗的基礎，復深探認識的妙諦，所以能收『思想方法革命』(Revolution der Denkart) 的效績，而開未來各派哲學的先導。不過從黑格爾的辯證法發生以後，康德的批判法遂完全被克服。現在請說明黑格爾的辯證法。

辯證的方法　辯證法(Dialektik, Dialectics) 的語義，有由辯難論證，暴露事物的矛盾以發見其眞理之意，從希臘語Dialegomai（對話或爭論）一字而來。在古代被列爲哲學的一科，與倫理學、物理學相對立。到了輓近，始看作一種最重要的哲學的研究方法，是爲辯證法，一名辯證的方法 (Dialektische methode, Dialectical method)。辯證法的發生，遠在希臘古初。那時候有兩種相反對的辯證法。一種是客觀的辯證法，一種是主觀的辯證法。客觀的辯證法，以實在爲中心；主觀的辯證法，以思惟爲中心。客觀的辯證法的創始者爲赫拉克里特士。他認流轉生滅爲實在的本相。流轉生滅之所以發生，乃由於實在本身之內在的

矛盾。這種矛盾只可由理性之力認識之，於是有思惟與實在的一致。即從實在的律動以見思惟的本性。這種律動他叫做『邏各斯。』他的名訓是：『存在與非存在為同一，』『一切為有又為無，』『爭為萬物之父，萬物之王。』這些思想當中已經含有辯證法很豐富的思想。主觀的辯證法的創始者為齊諾 (Zeno, 490—430, B.C.)。他認實在成立於思惟不相矛盾之處。並以為認實在為雜多和變動(尤其是運動)的必陷於矛盾。因取雜多和運動二觀念加以分析，以暴露其矛盾之點。他的主張。是只認一是實在的，雜多並不是實在的，只認靜是實在的，變動並不是實在的。他曾用許多有趣味的例子說明，所以有『二分說、』『亞基里士 (Achilles) 追龜說，』『飛箭不動說』等等，完全拿主觀的思惟作中心以說明實在的本相。所以哈特曼稱之為主觀的辯證法的發明者。以上兩派主張，完全相反，一為唯物論的辯證法的淵源，一為觀念論的辯證法的淵源。後來到了哲人派的時候，辯證法完全成為一種論破術或詭辯術。蘇格拉底專好使用反詰法 (Socratic irony) 以進迫對手方於窮境，雖非詭辯，卻已失了辯證法本來的精神。到了柏拉圖的時候，辯證法遂成為建設概念認識的方法。自此以後，愈趨愈下，經過斯多亞派而蒲魯克魯 (Proclus, 410—485)，而拉姆斯 (Ramus, 1515—1572)，辯證法的本來面目，遂晦而不彰。於是到了康德的時候。康德認辯證法為假現的論理學 (Logic des scheins)。他以為理性有先天的設定假現的傾向，遂不得不靠『先驗的辯證法』 (Transzendentale Dialektik) 以批判之排除之。於是辯證法成為一種批判。這樣說

來，康德看辯證法不過看作先天的論理學的附加物而已我們從康德的先驗的辯證法雖然看不到眞正的辯證法的思想，可是我們從康德的星雲說和十二範疇裏面，卻可以找到許多辯證法的新芽。康德以後，經過菲希特 (Fichte, 1762—1814) 的修正，經過菲希特一元論的說明，並將辯證法改爲正、反、合之綜合的方法，謂從反對的概念而求其統一的，便是辯證法的特徵。這種說明，與赫拉克利特士的思想乃復相接近。後又經過謝林 (Schelling, 1775—1854) 進一步的研究，遂開出黑格爾思想的體系。

辯證法到了黑格爾的時侯，遂大告成立。黑格爾完全拿住赫拉克里特士的『邏各斯』做他學說的中心，以開展他的豐富廣大的辯證法。他從赫拉克里特士的『邏各斯』說明『絕對者』(Das Absolute)。他所謂絕對者不是抽象的東西，乃潛在於差別界的奧底之具體的實在。絕對者非超越差別界之物，乃內在於差別界而爲繼續發展之物。世界之外沒有絕對者存在，世界本身卽絕對者。世界的萬物卽絕對者之繼續的發展的階段。黑格爾的絕對說，乃對菲希特和謝林的絕對說而起。黑格爾嫌菲希特所說的絕對偏重主觀，認爲只說到『絕對者的半面。』更嫌謝林所說的絕對，太抽象，把絕對者看作靜止的、陳死的，與乎現實從絕對產生的說法。因此認絕對者卽是發展本身。絕對者不能產生運動和生命，絕對者本身卽是運動，卽是生命。黑格爾以爲世界一切的東西從微小的草莖以至太陽系，都是『生成』或『轉化』(Werden)，都是『發展過程』(Entwicklungsprozess)。說『存在』(Sein) 已經伴着『早已不存在』(Nicht-

mehr sein)、『尚未存在』(Noch nicht sein)、『全不存在』(Nicht ganz Sein) 這些否定的事實。這是甚麽緣故？就因爲轉化的道理。黑格爾所謂轉化，不重在說明特殊事實，而重在說明宇宙之發展的全體或普遍。宇宙之發展的全體卽絕對者。絕對者並非宇宙發展之某特殊階段，或完成狀態。所以黑格爾的絕對者，決安不上『歸宿』一類的名稱。否則，黑格爾的絕對者又和謝林的絕對一樣的陳死。宇宙發展沒有『歸宿』，卻有一種法則。便是論理的發展的法則。這法則內存於絕對者，亦可說『法則本身』便是絕對者。這法則便是赫拉克里特士所說的『邏各斯』。卽此可以看到黑格爾所受赫拉克里特士的影響。

黑格爾本是很敬服謝林的人，差不多有五年的長時間是和謝林的立場一致的，後來漸漸的感到不滿，覺得他所說的絕對太抽象、太陳死，因此著有精神現象學 (Phänomenologie des Geistes, 1807) 一書，以攻擊謝林，這是一八〇七年的事。他兩人的交誼忽然斷絕，便是爲了這件事。黑格爾攻擊謝林的絕對，全是用些最刻毒的比喩。第一、說謝林的絕對是從手鎗打出來的東西，意思是說他太空想，憑空來了這麽一個絕對；第二、說謝林的絕對是在黑夜裏面所見的一羣黑牛，橫直是一團漆黑。意思是說謝林所主張的『同一』『無差別』(Identität, Indifferenz) 的絕對，成爲靜止的統一，成爲死的存在，成爲漆黑一團。試問從『同一』『無差別』的絕對中，如何能說明有差別及矛盾的世界？第三、說謝林的絕對是僅持赤、青兩種顏色的畫家所畫出來的東西。遇着動物，就畫成赤色；遇着泥土或植物，就畫成青色。意思是說遇着一

切東西都任意把精神和自然的兩個概念安上去。黑格爾作了這種攻擊之後，隨卽爲正面的說明：第一、絕對須從『論理的發展』去解釋，牠不是孤立的逃避世界的東西；第二、絕對不是『同一』『無差別』的，而具有某種性質；第三、不只是表明二部分，而是表明二部分的關係。由以上的說明，我們更可以知道黑格爾對絕對的看法。

黑格爾把絕對者看作『邏各斯，』又看作『理性』(Vernunft)，又看作『理念』(Idee)。他認世界是理念的發展，自然和精神都不過是理念發展的形式或程度。他的哲學體系是由論理學、自然哲學、精神三者順次開展的。他說明論理學是『卽自或向自的理念之學』(Die Wissenschaft der Idee an und für sich)，自然哲學是『脫自態的理念之學』(Die Wissenschaft der Idee in ihrem Anderssein)，精神哲學是『從脫自態回到自身的理念之學』(Die Wissenschaft der Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt)。這就是說論理學表現理念本來的姿度。自然哲學以時間、空間的形式而表現，卻已脫卻了理念本來的姿度；用黑格爾的話說來，自然是已成化石的理念。精神哲學是表示理念又回了故鄉。把他的意思總括起來，是只有理念是實在的，自然和精神不過是理念發展的形式或程度。但理念是依怎樣的方式發展的呢？這不能不說明黑格爾的論理學。黑格爾以爲論理學卽概念之學，他稱此概念爲『純粹理念』(Reines Idee)。他排斥獨斷論的思想，又排斥經驗論和批判論，又排斥非合理的之知的直

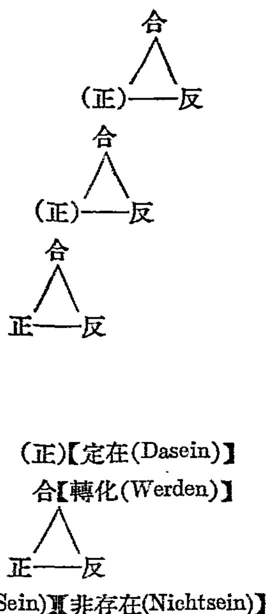
觀。因此，在論理學上選擇一個最純粹的東西做出發點，這便是『有，』卽『存在』(Sein; being)。此處所謂『有』卽『存在』，一因德語的 Sein 可兩譯，二因黑格爾的 Sein 可兩用。實則嚴格說來，『有』應爲 Sein 之譯，『存在』應爲 Existenz 之譯。但各字的涵義，亦因各人使用而有不同。如黑格爾所用的Sein，不必與埃里亞學派所用的 Sein 同義，又如康德所用的 Existenz，不必與斯賓挪莎所用的 Existenz 同義。　黑格爾的論理學，卽從這個『有』的概念開始分析，由辯證法漸漸導出其他的概念，卽是對於某種概念而發生反對概念，再回到原來的立場而得第三概念。用黑格爾的話表出來，卽從『卽自』(An—sich) 移到『對自』(Für—sich)，再回到綜合二者的『卽自和對自』(An—und—für—sich)。於是與上三者相對應而有論理學的三部分。卽研究『爲何』(Was) 的有論 (Die Lehre vom Sein)，研究『從何』(Woraus) 的本質論 (Die Lehre vom Wesen.)，研究『何往』(Wohin) 的概念論 (Die Lehre vom Begriff)。現在說明有論一個大概，因爲這與『有、』『無、』『成』三義有關，亦卽所以說明辯證法的本質。

黑格爾的『有，』是最純粹的東西，是最抽象、最簡單、最直接的東西，是全無內容、全無規定的東西。『有』是泛說，是『無所不有，』卽不指任何物而言，因此便不含有任何『性質』(Qualität)。卽從『性質』之點說來，『有』又爲『無』(Nicht-sein; Nichts)。這是『有』本身所含之內在的矛盾，也卽是上面所說的講到『存在，』就已經伴着『早已不存在、』『尚未存在、』『全不存在』這些否定的事實之意。『有』自身是肯定，同時又是否定，由此兩者遂成爲某物，於是有『成』(Werden)。卽有之中所含的

矛盾在『成』而得統一。所以『成』爲『有，』又爲『無。』例如說：『黑的物變成白的，』在這時，此物已變白，卻尚未全白，當然早已不黑。於是此物（成）『是』白（有），同時『非』黑（無）。故『有』和『無』的矛盾，在『成』而被否定，然二者同時又爲不可缺的契機而被保存。推尋黑格爾的原意，『有』自身是肯定，同時又是否定。如果『有』只是肯定一個意思，那『有』便是不動的、陳死的、不能發展的。如果『有』只是否定一個意思，那『有』便等於零，成爲全然無力的東西。但黑格爾之所謂『無』，也不是一切空無，『無』是『對自』的，是可以思考的，『對自』由『卽自』而起，『對自』卽含於『卽自』之中，所以牠也是『有』。『有』『無』對立是矛盾，這矛盾卽含於『有』之中。至講到『成』，『成』又使自己變成，使自己由『有』變成『已有』(Gewesen)，於是『有』的性質稍稍確定。『有』既已是『成』，『有』便決定自己，限定自己，於是泛說的『有』，變成確定的『有』。例如說：『黑的物完全變成功白的，』這時的『有』名『定有』，或名『定在』(Dasein; Determinate being)。『定有』乃明顯的表示性質的範圍。由此『定有』而有『某物』(Etwas; Something)的概念，由此『某物』的概念而導出與此相對的『他物』(Anderes; the other)的概念。本此關係，繼續演進，遂產生『無限』(Unendlichkeit; infinity)的關係。然這種『無限』，僅僅說到沒有制限，這是『僞的無限』(Schlechte Unendlichkeit; False infinite)，若眞的無限，乃起於某物自身之中。卽『卽自』常成爲『對自』。這謂之『無限有』或

『對自有』(Unendliches oder für—Sich Sein)。由此遞演到質，再演進到綜合質與量的『質量』。由辯證法的方法，遂推到眞實的『有』，即本質（Wesen）。

以上是黑格爾的論理學內容的概述。黑格爾根據矛盾統一的原理，進而演成如次的法式。



黑格爾以爲概念非寂靜不動之物，而爲時時向上發展之物。一概念成立，即內含一矛盾概念，於是此相矛盾的二概念得一統一，而成立一種較進步的概念。此種較進步的概念成立，同時又內含一矛盾概念，於是又得一統一而成立更進步的概念。如此展轉演進，爲概念發展的形式。黑格爾以爲凡一概念必然的內含一反對概念，當劣等概念發展之際，決不以其爲劣等而遽遭淘汰，必逢着矛盾以便兩相比較，而促進

向上之機。於是劣等概念退聽，優等概念入位。劣等概念遂爲優等概念發展的階梯。在原概念爲『正』或『措定』(Thesis)，與此相矛盾的概念爲『反』或『反措定』(Antithesis)，而統一這兩種矛盾概念的，便是『合』或『合措定』(Synthesis)。『正』爲肯定(Position)，『反』爲否定(Negation)，『合』便是否定的否定(Negation der Negation)。這裏面所當注意的，便是『正』和『反』決不是兩個對立的個體，而是一個個體之內在的矛盾。『正』本來是一個矛盾的統一體，矛盾性就內在於牠的本身。這內在的矛盾就是牠的否定。唯其因爲牠的內在的矛盾，所以有運動，有運動就有矛盾的量的擴大，矛盾的量擴大到某種程度，就會由量變質，發生突變，就會『揚棄』(Aufheben)，就是否定的否定。卽是在舊體的基礎上形成新的矛盾的統一體——新的高級的階段。這新的高級的矛盾的統一體中，又含着內在的新矛盾，於是又繼續發展到更高級的階段。辯證法的發展過程便是這樣發展着的。

『揚棄』一語，在黑格爾哲學上有重大的意義。『揚棄』含有『否定』(Verneinen)、『發揚』(Erheben)、『貯藏』(Bewahren)三義；卽表現三作用。『揚棄』只在否定的否定的階段上才發生，就是伴着突變而發生的。(在突變時極顯明，實則在量變時也具有揚棄作用。)『揚棄』便是揚其適合者，棄其不適合者。牠不會有階段的變化，而是同時表現三作用，更無所謂靜止。靜止只是錯誤的外觀，因爲內的分子是不絕的運動，不絕的矛盾的。以上諸點，對於黑格爾辯證法的了解，是很必要的。

黑格爾的辯證法，在闡明內的聯繫：因中有果，果中有因；相對中有絕對，絕對中有相對；本質具現於現象，而現象復內存於本質；完全用發展過程說明一切，這是辯證法所以成其爲高級的思惟方法之處。從辯證法看形式邏輯，則形式邏輯不過是辯證法的一小部分，而且牠是把宇宙當作靜止去把握着的。至於整個宇宙的發展，這便非高級的思惟方法——辯證法不爲功。卽此可以看到辯證法在哲學上的重要。後來新唯物論的代表者馬克思（Karl Marx, 1818—1883）、恩格斯（Friedrich Engels, 1820—1895）、伊里奇（Iljitsch, 1870—1924）諸人運用黑格爾的辯證法，遂發展爲一種空前的新哲學。

直覺的方法　直覺的方法一名直觀的方法（Méthode intuitive, Intuitive method）。係不假推理而能直接洞察事物的眞相之謂。直覺正與洞察（Insight）之義相同。我們平常理智分別的作用，每每限於局部，而於達觀宇宙的能力不免欠缺。唯有直覺的方法能彌補這個缺憾。所以普通用肉眼觀察事物，直覺的方法卻用心眼觀察事物。普通用感性或理性推究眞理，直覺的方法便用心性體驗眞理。康德以後的哲學者如非希特、謝林諸人，把這種境界叫做「知的直觀」（Intellektuelle Anschauung）。這種見解常以他種方式而表顯，例如神祕說（Mystizismus, Mysticism）便是。神祕說認事物的眞相常逸出尋常論理之外，超脫普通感覺之域。在這種境界只可默會，不可言傳。中士的禪宗，西洋中世的基督教，極推崇這種境界。在西洋哲學史上，明白表示這種傾向的，是希臘末世的新柏拉圖派。是派是把希伯來的宗教思想

和希臘的哲學思想混同的。其中抱有比較偉大的組織能力的是新柏拉圖派的柏羅提挪（Plotinus, 204—270）。他以爲世界乃從根本實在的神的內部而流出（Emanate）。世界離神愈遠便愈汚濁。所以住在汚濁世界中的我們，應該打開心眼，擺脫現實而遊於恍惚之境（Ecstasy）。這種學派，後來爲基督教徒所利用，遂張大其說而有所謂中世哲學。這時神祕說大興。其中最有名的是嚣俄（Hugo, 1069—1141）、褒那温圖拉（Bonaventura, 1221—1274）、愛克哈特（Meister Eckhart, 1260—1329）對於神祕說的解釋。嚣俄以爲人的知性作用可分爲三階段：第一是思惟（Cogitatio），係以肉眼認識外界；第二是考察（Meditatio），係以心眼洞察內界；第三是瞑想（Contemplatio），係以第三眼觀察超越界。褒那温圖拉謂了解神學，特在靈智；其着重點卽在與神冥合。愛克哈特更是神祕說中之最有力的。他認靈魂作用中最高尙的作用，便是認識作用。這有三種：卽感覺的、理性的、超理性的。要由超理性的作用纔能洞察事物的眞相。所謂認識貴在能知的主觀與所知的客觀冥合。所以超理性的作用極其重要。這種神祕說在近代還不曾衰落。或爲波麥（Jakob Böhme, 1575—1624）的接神論（Theosophy），或爲雅科俾（Jacobi, 1743—1819）的信仰哲學，或爲巴德爾（Baader, 1765—1841）的宗教哲學。叔本華便這樣說：『哲學的發達，便是純理說與頓悟說（Illuminismus）的消長。』頓悟說在哲學上爲人所推重，卽此可見。普通人總認直覺是一種特殊境界，以爲大詩人、大美術家、大科學家的成就，都是直覺的結果，可是他們何曾注意到一番

熟練的工夫？至於哲學上拿直覺做護符，以便逞一己的私見，那更是欺人之談。他們提倡所謂自明之理，以爲由我的存在可以演繹到一切的存在，由我的思惟可以體驗到絕對的思惟，譬如笛卡兒所用的數學的方法，卽是一個顯例。直覺的方法到了現代的柏格森，更作一種極大規模的發展。我們且看柏格森是怎樣的主張。

柏格森用直覺的方法，建立他的直覺哲學。他分知識爲二種：一種是概念的知識，一種是直覺的知識。他在所著的形上學序論 (Introduction à lamétaphysique, 1903) 裏面，開宗明義卽提出兩種不同的認識法：『第一種環繞物的表面，第二種鑽入物的裏面。前者依吾人的觀察點及用以發表意見的符號而定；後者不然，既不依於觀察點，又不託於符號。前者的認識，限於相對之境；後者的認識，在可能的事例以內，可達絕對之域。』柏格森所以提出直覺，爲知覺祇能觀察表面，而直覺乃能透入裏面；爲知覺祇能解決科學上所能解決的事實，而直覺乃能解決科學上所不能解決的事實。柏格森對於科學，換言之，對於理智，並不反對；唯反對以理智爲認識宇宙的唯一能事。柏格森恐怕他人誤會意識卽屬於腦，或只屬於人類，因有一段頗鄭重的申明，認爲腦和胃並不是有絕對的區別的，因爲消化不止於胃，則意識不止於腦，且不止於人類。(見所著心力 L'Energie spirituelle, 1919) 柏格森以爲專致力於腦，猶屬理智之事，故必力言不止於腦的意識（包括無意識，）乃不得不提出直覺。他以爲直覺爲一種『理智的同情』 (Sympathie

intellectuelle)『由這種同情，吾人可以遊神於物的裏面，以與物的渾一體相會合，而至於不可言說。』（見所著形上學緒論 Introduction à la metaphysique）關於『直覺』一語，柏格森恐墮於神祕家一流的見解，故每用生物學的證明，規定直覺的性質。柏格森因提出『本能』一語作他的生命哲學的基礎。他以爲生命進化，宛如爆彈猝裂，成無數的碎片；其碎片復爲爆彈，復裂爲無數的碎片；重重劈裂，不可究極。因爲分途應敵的緣故，生命的進化，遂分爲二大流：一爲動物，一爲植物。前者導意識於活動，後者導意識於昏睡。而動物因進化的緣故，復分爲二流：一爲節足動物，一爲脊椎動物。前者最發達的是昆蟲，後者最發達的是人類。前者爲本能的進化，後者爲理智的進化。富於本能的使用天賦的器具，自然的器具，富於理智的使用人爲的器具，功利的器具。前者導活動於有限的範圍，爲自足的，盲目的；後者導活動於無限的範圍，爲選擇的，自覺的。然前者得捉住事物的實質與生命的眞髓；後者但體會事物的關係，和生命的皮相。故認識全實在，人工的理智不如天賦的本能。換句話說，與其用科學的方法，不如用直覺的方法。以理智的融通性、自覺性，助本能的有機性、擴張性，則物質都可化爲意識。而生命進化的眞相，不難洞察。柏格森這種方法曾在二十世紀初頭，博得一般人的贊許，可是現在信奉之者絕少，恐怕這是時代決定了牠的價值吧！

現象學的方法　現象學的方法（Phänomenologische Methode）爲弗塞爾所倡導。弗塞爾係奧大利學派的重鎮。奧大利學派特重論理主義的哲學，欲使康德先驗的方法，百尺竿頭，更進一步。這派的創立

者是波爾查諾。弗塞爾受波爾查諾及布霖塔諾二人的影響最大。奧大利學派竟因弗塞爾現象學的建立，而勢力益磅礴。弗塞爾先批評經驗的心理主義，以明論理主義的立場。他以爲經驗主義的歸結必不出懷疑論。又抨擊自然主義，排斥歷史主義，以建立嚴密精愼的哲學。弗塞爾研究學問的出發點，爲語言表達的作用（Ausdruck）。其中含有二要素：一、音聲文字等之物質的形式；二、賦與無意味的音聲文字以某種意味的作用。後者復分爲二：卽單賦與意味的作用（Bedeutungsverleihende Akte）和使意味充實的作用（Bedeutungsfüllende Akte）。所謂使意味充實的作用者，卽對語言表達的對象而求其明確的直覺的把捉之謂。語言表達卽爲關於某物的表達，是對象卽已潛伏其中。充實作用便是使表達與對象發生關係。對象有特殊的對象與普遍的對象之別。關於一定時間一定空間所存的特殊對象，非本篇所論。純粹論理學所討論的對象都是普遍的對象。弗塞爾認論理學的根本原則，幾何學的原理，1 2 3 4等數，紅黃白黑等概念，都具有普遍性。例如紅的概念，無論誰某在某時某地思考或不思考，而紅的自身常爲同一概念。紅自身常超時間、超空間、超人類而獨立。弗塞爾把這個叫作『種之理念的統一』（Die ideale Einheit der Spezies）。從這種觀點說來，我們如何纔可以叫作認識？弗塞爾以爲認識卽使意味充實之意。卽將表達的意味，在對象上直覺之意。質言之，卽意味與直覺的統一。意味與直覺當下統一的單純狀態謂之『靜的統一；』在兩者當下未統一，而徐徐趨於統一的狀態謂之『動的統一。』如此兩者統一後的狀態卽謂之眞

理。這便是菲塞爾現象學的概略。

原現象學一名爲希臘語 φαινόμενον（顯現）及 λόγος（邏各斯）的合成語。首先使用的是康德。康德分範疇爲分量、性質、關係、樣式四類。他在所著自然科學之形上學的原理 (Metaphysische Anfangsgrunde der Naturwissenschaften, 1786) 裏面便依照這四範疇分爲四章，以說明自然。第一章爲和羅諾密 (Phoronomie)，從純粹的分量考察運動；第二章爲動學 (Dynamik)，討論物質的性質及根本動力；第三章爲機械學 (Mechanik)，論究有性質的物質的相互作用與關係；第四章爲現象學 (Phenomenologie)，論究運動及靜止的樣式。康德的現象學爲自然哲學的一科，比今日常用的現象學更是狹義。黑格爾區分哲學爲二，卽論理學和現象學。黑格爾把哲學看作精神之學，謂精神的原理，先顯現爲自然界，後顯現爲精神界。論究前者爲自然哲學；論究後者爲狹義的精神哲學。他以爲精神由最低級的階段發展到最高級的階段。論究這種發展過程之學，就叫做現象學。他所著的精神現象學，便是討究這個問題的。和這現象學相對立而爲純粹理性之學，卽不顯現爲自然或精神方面者，卽論理學。現象學發展到菲塞爾，內容又有變更，遂全爲意識的本質之學。經驗的心理學雖研究意識，但和現象學不同。經驗的心理學立於經驗的立場，研究自然界中某物的意識，換言之，經驗的心理學使意識爲自然化。現象學不然。現象學研究意識的本質，立於純粹意識的立場 (Standpunkt reines Bewusstsein)。經驗的心理學研究事實及實在，卽時

空內之實在的事實；現象學不然。現象學不論究特殊的經驗的事實，雖對於心理學與以本質的基礎，但自身並非心理學。猶之幾何學雖足為自然學一種基礎，但自身並非自然學。總之，現象學為本質學，非事實學。現象學所論現象非實在，而為還元於『先驗的』之現象；猶之幾何學所論非現實而為觀念的可能性。所以現象學為先驗的純粹體驗的本質之學。現象學對於本質認識，不求之於經驗，而求之於直覺與演繹。現象學的對象不存於某種假說的說明，而存於直觀中直接所與。牠以為一切原理的原理（Das Prinzip aller Prinzipien）曾經詔示我們：原本的所與的直觀（Originär gebende Anschauung），為認識的權利根據；完全的明晰性（Vollkommene Klarheit），為眞理的眞正標準。現象學確乎想造到這種境界。所以在現代哲學界頗引起一般人注意，幾乎有康德批判方法發見後的第二大發見之稱。弗塞爾建設現象學，期於達到哲學之根本學的地步；故其所用的術語，亦自不同。譬如：一、現象學的『判斷中止』（Epokhē）。『判斷中止』為皮倫以後的懷疑學者的用語，卽最好一切不下判斷之意。一切科學皆立於某種假定之上，皆生息於一種括弧之內；但哲學便不然，撤廢一切括弧，從殼中擺脫而出。我們對於自然的世界也可以給牠一個括弧，把牠除外；這並不是否定世界，也並不是懷疑存在，乃是對於一切時空的存在不下判斷之意。因此關於自然世界諸科學的妥當性也可以不用，牠們的命題也可以不拿來當作基礎。總之，意識全從自然的見地離出而另闢一個新見地。是謂現象學的判斷中止。二、現象學的還元（Reduktion）。現象學為

欲見到先驗的純粹意識，所以把自然攝入括弧之內，使毋侵越。吾人當作本質認識之時，由心理學的現象移於純粹的本質。卽當判斷的思惟之際，由經驗的普遍性移於本質的普遍性。這種現象謂之現象學的還元。三、現象學的剩餘（Residuum）。把自然攝入括弧後所剩餘的意識之固有的本質，謂之現象學的剩餘。這便是固有的實在之領域，這便是現象學的世界。四、現象學的時間（Zeit）。此爲體驗之流中一切體驗之統一的形式。與宇宙的時間——客觀的時間異。屬於本質的體驗之時間，決非太陽之位置與時計所得而推測。宇宙的時間和現象學的時間之關係，恰與屬於具體的感覺內容之內在的本質之『廣袤』和屬於客觀的空間的存在之『延長』之關係同。表現體驗之時間性之本質的屬性，不單屬於各個體驗，乃一體驗與多體驗結合之必然的形式。關於現象學的時間，旨趣玄奧，暫不詳說。以上爲弗塞爾現象學的要旨。弗塞爾欲使哲學昇進到數學之嚴密性與可證性，於原理之上更建築原理，所以發明這種現象學的方法。從這種方法望從來的哲學都只是過程與段階，都只在瞻望門牆，並未升堂入室。唯弗塞爾所企望的純粹狀態究應如何把握住，尙有問題。既欲撤廢一切的立場，已是立於一個立場之上。這不是騎驢覓驢的把戲嗎？不過弗塞爾這種研究的態度，在現代的哲學界很是受人尊重的。

發生的方法　發生的方法（Genetische Methode）乃就一事物最初發生的狀態研究觀察，細按其發達的路徑以說明最後的狀態之謂。如研究成人，從幼兒精神作用的發生、發達的狀態去研究；又如研

究人種或民族，從風俗、習慣、言語、宗教、制度等的發生、發達的狀態去研究。這都叫做發生的方法。發生的方法也可叫做歷史的方法（Historische Methode），因為事事從歷史的背景去着眼。發生的方法應用到哲學上，則為發生的認識論。研究人類認識作用，不從人類認識可能性入手，而從人類由幼兒認識作用的發生、發達的狀態去研究，以闡明認識與外物的關係，這是發生的認識論的主眼。這種方法，又叫做心理主義的方法。心理主義與論理主義相對立。心理主義為心理的、發生的；論理主義為論理的、先驗的、批判的。用心理主義的方法去研究哲學，最顯明的是實用主義。奧大利的耶路撒冷（W. Jerusalem, 1854—1923），更其是使用這種方法的有力者。他在所著批評的觀念論與純粹論理學（Der kritische Idealismus und die reine Logik, 1905）裏面，對於論理主義的代表者柯亨（H. Cohen, 1842—1918）、茀塞爾極端加以批評，以宣明自己的旗幟。耶路撒冷與茀塞爾同學於布霖塔諾之前。布霖塔諾的主張雖近於心理主義，但與普通的心理主義有別。於是茀塞爾走入右傾，耶路撒冷便走入左傾。耶路撒冷痛斥柯亨、茀塞爾等純粹論理學派，指為中世哲學的流裔，有犯論理上循環論法的謬誤。於是他自己便用發生的生物學的證據，以說明宇宙的本質。在這點說來，耶路撒冷的主張，一面與阿文那利（Richard Avenarius, 1843—1896）、馬哈（E. Mach, 1838—1916）等的主張相暗合，一面又與英美的實用主義相呼應。耶路撒冷關於認識論上的見解，完全表現在他所著的哲學概論（Einleitung in die Philosophie, 1913）一書中。

耶路撒冷以爲各種科學的發生，莫不由於實際的需要。需要不僅使吾人希求，並使吾人思考。求知慾一經發動，則超過其直接的需要，發展而爲較大較有力的需要。最後變成吾人機體之機能的需要，爲此需要而發生動作。由是爲知識而求知識的慾望以起。所以我們解釋最高尚的知識之時，切不可忘卻知識衝動之生物學的起原。耶路撒冷爲欲闡明發生的生物學的說明法，特別提倡『基本的統覺』(Fundamentalapperzeption)。 並且根據這種觀點，進一步批評康德先驗的統覺。康德以一切知識之基本的法式與原始的條件爲先驗的統覺，謂統覺的統一性，先經驗而存在。耶路撒冷非難此說，謂基本的統覺中已有經驗。基本的統覺是把環境的過程，由宇宙的言語譯成人類的言語。耶路撒冷於是根據這種基本的統覺進述人類知識的進化。以爲精神生活的起原，是一種模糊的生活感情；其後發生感覺；其後發生知覺；其後發生觀念；其後發生模型觀念；此種模型觀念爲後來論理的概念的開端。由是有言語的進化，有命題的形式，最後乃有判斷的功用。眞理的概念卽發生於判斷的功用。判斷爲吾人心理的自然發生與自己活動的結果。所以發生的生物學的說明法對我們說：人類沒有什麼先天的知識，人類所共有的知識法式，是由有機體與其環境的共同合作發生出來的。此等知識法式之最重要的與最根本的法式，爲基本統覺與由此基本統覺所生的判斷的功用。實質和因果的思想法式或範疇——康德所認爲悟性之先天的根本概念——亦是由此種程序演生出來的。這樣看來，耶路撒冷用發生的生物學的方法說明哲學上的根本問題，是

比任何人的態度還要肯定。耶路撒冷並進一步用這種方法說明美學與倫理學、社會學。以上爲耶路撒冷哲學的方法論的概略。

普通認發生的方法有四個特點。一、發生的方法爲知的活動之說明一大原則。某種學說從某時代產生，與那時代的風俗、習慣言語、宗教、制度等有何等關係，都是決定知的活動的主眼。雖然通常說普遍的眞理與時空不發生關係，但所謂普遍的眞理，究竟以見解的不同而有差別。所以發生的方法在討論哲學問題之際，大可適用。在他種方法對於原始社會所生起的種種現象，每難於說明，若在發生的方法則無論何時代所發生的事實與思想方式，都可以爬羅剔抉，了無遺憾。二、發生的方法爲進化的原則之說明一大要件。進化可能的條件爲歷史的發展的證明。在渾沌的生命之流中，欲發見某種原則或某種改革的因果關係，實至爲困難。發生的方法最足以詔示我們在一個新時期所發生的新因子，與新因子對於現實所發生的新影響。換句話說，發生的方法最足以暗示吾人如何建設一種新因子，以開拓一個新時期。所以這種方法，對於思想的改造或創造有特殊的貢獻。三、發生的方法爲繼續或殘存的原則之說明。凡事實提供於吾人之前，必有其自身的歷史。吾人對於一切，只有事實的是認，而無眞僞的判明。事實只是事實，決不因吾人的評價而有所增損。所以事實的繼續或殘存，決非因吾人的評價而繼續或殘存，乃由於事實本身不得不繼續或殘存。發生的方法，最足以詔示吾人事實的繼續或殘存的本因。殘存的事實必應某種目的而起。吾

人的肉體有許多不參加生活機能的器官，此爲在最遠的過去，在有機體的經濟組織上，應某種目的而起的痕跡。食慾色慾何以繼續？此種不參加生活機能的器官何以殘存？只有發生的方法能夠明示，他種方法不能尸其職。四、發生的方法對於一切活動供給單純化的材料。近代人類活動方法日趨複雜，生活態樣變化異常，我們要去研究，不能不由簡而繁。發生的方法最能指示吾人以單純化的與件，使思索由細微而入龐大，由部分而入全體。以上四點，普通認爲是發生的方法的特長，不過嚴格說來，發生的方法，僅能部分的適用到歷史發展的說明，若比之辯證的方法，便貧弱空泛多了。

關於哲學研究的方法，在最近是認『唯物論的辯證法』(Materialistische Dialektik) 爲最正確的方法，因其能把握宇宙發展的全部，我個人便有這種信仰。唯物論的辯證法應用到社會上或歷史上的研究，便成爲『唯物史觀』或『史的唯物論』(Historische Materialismus, Materialistische Geschichtsauffassung)。唯物史觀的方法和發生的方法，表似相同，實則絕不相同，因爲唯物史觀是拿社會經濟發展做觀察的條件的。不過唯物史觀和唯物論的辯證法常保持一種不可分離的聯繫，這是不可不知道的。關於『唯物論的辯證法』的內容，當於第四編『新唯物論』中敍述之。

第二編　形上學

第一章　實在與形上學

實在的語義　形上學研究的對象爲實在。『實在』一語，常易與他語混同，不可不辨。『實在』在英語常混用爲 Reality 及 Being，德語爲 Realität 及 Sein，法語爲 Réalité 及 être。但 Reality 和 Being 究有異同。有譯 Reality 爲『眞在，』譯 Being 爲『實在』的。也有譯 Reality 爲『實在，』譯 Being 爲『實有，』或『萬有，』或『有』的。余則以爲譯 Reality 爲『實在，』譯 Being 爲『有，』最爲正確。『實在』常易與『本體，』『實體，』『本質，』『存在』等字混同，實則大有分辨。『實在』略與『本體，』『實體』相當，『有』則略與『存在』同義，現在爲預防淆亂起見，特將各個字義略爲疏證。

『有』（希臘語 τὸ εἶναι 拉丁語 esse）在最廣義使用之際，可說爲『實在，』亦可說爲『存在。』但嚴密言之，『有』只是萬有。依黑格爾之語，『有』是最貧弱的概念，毫無何等內容，僅與『無』卽『非有』相對而已。古代埃利亞學派費盡全力所討究的東西，只是這個『有。』近代黑格爾也把『有』看得

很要緊，把牠當作自己哲學的出發點，以爲一切東西都包括在內，一切東西都由牠進化發展。既是一切可思考的東西都叫做『有，』那麼，無論是不可知的，不可言說的或可知可言說的，都莫不叫做『有。』換句話說，凡是精神的、物質的、幻影的、非幻影的，都包括在『有』之內。然則『有』同時卽是『無。』所以黑格爾認『有』等於『無』(Sein gleich Nichts)。但『有』『無』對立則爲矛盾。黑格爾因取矛盾爲哲學的根本義，以組成他的辯證哲學。埃利亞學派則以去矛盾爲職志者，故主張『有』自身不變化，以與一切變化的東西相對立。於是認『有』卽『實在。』實在意味中之『有，』通稱爲『有中之有』(τὸ ὄντως ὄν)。降至中世紀『有』遂與神同視。但『有』之廣義的意味仍保存，不僅神爲『有，』世界的事物亦爲『有。』於是神爲『有中之有，』爲『本質的有』(Esse per essentiam)；世界的事物則爲『被造的有』(Esse participatium)。關於『有』之本義，大約如上。

『本體』(希臘語 νοουμενον) 在拉丁語、英語、德語俱爲 Noumenon。又康德所稱之『物自體，』如英語之 Thing-in-itself，德語之 Ding an sich，法語之 en elle même (『物自體』有譯爲『物如，』『物自身，』『事物本身』的。) 亦就本體言。本體爲哲學上最重要的一概念。爲柏拉圖開始使用之語。通常稱本體居於現象世界之奧底，爲純粹思惟與合理的直觀的對象，與感覺的對象相對立。然就歷史上觀之，有在現象外否認有本體的存在者，有認本體不屬於認識的範圍者。尤其是輓近的哲學，多棄本體的概念，

而取實在的概念。康德分本體爲積極的意義的本體與消極的意義的本體二種。前者爲知的直觀的對象，與感性的直觀相對立，不屬於吾人的認識體系以內。後者爲吾人感性的直觀的原因，但非其對象，這便是『物自體』。『物自體』在康德全部哲學上，發生重大的意義與障礙。

『實體』在英語爲 Substance，亦爲哲學史上極重要的一概念。在近世哲學初期，曾以關於『實體』的解釋爲哲學的中心。然『實體』一詞，不僅使用於哲學上，并有時使用於科學上，故其意義常不一致。現在就語源上探究『實體』的意味。『實體』從拉丁語 Substantia 而來，Substantia 又從 Substare 而來，即『立於下，』『在下』之意。『實體』通常解作居於現象和事物的奧底的本體。因此，『實體』概念對於現象有種種不同的對立的意味。一、現象爲變化的偶性，『實體』爲不變化的本性，在此意味，『實體』爲事物的常住且不可缺的本質。二、現象爲不斷的生滅的假現，『實體』爲有實質的存在物。在此意味，『實體』即是實在的個物。三、現象爲不斷的變化的作用，『實體』爲固定的本體。在此意味，『實體』爲作用或性質之支持者的『基體』（Substratum）。例如：種種心意作用的基體爲靈魂，種種事物的基體爲『物自體』皆是。通常稱『體』『相』『用』，體即實體，相即靜的屬性（Attributes），用即動的作用（Activities, Functions）。四、現象有限常依存於他，『實體』無限而常獨立。在此意味，『實體』爲形上學的絕對者。斯賓諾莎的本體即指此。五、現象常呈現於吾人的感官，實體則超越認識。在此意味，『實體』

爲現象的原因之不可知的某物。以上五點，爲解釋『實體』的要件。『實體』在神學上有解作『神性』(The devine nature) 的，其說不一。由上所論實體與本體的異同，可以概見。

『本質』在英法語爲 Essence，在德語爲 Wesen。有用作本體的意味的，即用作對現象而言之眞實在（形上學的實在）。黑格爾所謂『本質』，意義又大不同。黑格爾謂本質非與他物相對而言『本質』乃對於自身之反省（反射）之意。故本質範圍內的範疇，皆相對稱。本質與現象、力與表出、內容與形式、實體與偶性、原因與結果、能動與所動皆是。凡此種種，義俱相關，設去其他，自身即失其意義。所以黑格爾的『本質，』非直接的質，亦非量，乃爲直接的物的否定。總之，不失矛盾之義者近是。『本質』到弗塞爾之時，遂生一大變化。弗塞爾認『本質』爲『某一個體在自己特有的存在中之所以爲個體』(Das im Selbsteigenen eines Individuums als sein Was Vorfindliche) 之義。個個對象，其自身有固有性，非單爲個體的存在。例如赤物，有赤的『自同的要素』自同的要素即是種的統一，或種之觀念的統一。此亦與彼赤相同，乃從『種的見地』見之而同；此與彼相異，乃從『個別的見地』見之而異。此種統一即爲『本質』名之曰『形相』(Eidos)。論『本質』之學即爲現象學。『本質』有普遍性與必然性。但都不含經驗的意味。『本質』的普遍性，即種的統一性，決不可與自然法之無制限的普遍性同日而語。又『本質』的必然性，即普遍的東西的特殊化，決不可與經驗的事實之前後相關係的必然性同日而語。『本質』非實在之謂，

乃『原本的所與的直觀』之謂。由上所論，可見『本質』亦爲哲學上最重要的用語。

『存在』在英法語爲 Existence，在德語爲 Existenz, Sein。與『有』相類似，亦是一種含廣泛意義的名詞。大抵可分作四義說明。一、『存在』爲現實之義，與虛無相對立。凡在某時間空間及在因果關係中者皆是。二、『存在』爲生活、生活狀態、有情衆生之義，佛教中多用之。三、『存在』爲絕對的存在，康德使用之。四、『存在』爲實在，爲本質，斯賓諾莎使用之。在第一義，爲一般科學的解釋；在第二義，爲生物學的解釋；在第三義，爲認識論的解釋，在第四義，爲純正哲學的解釋。邁農認『存在』與『成立』相對立，亦自有其見解，上已論及，茲不贅述。

由上所論，可知各個字義，互有出入。又因各家自造用語，爲義遂益懸殊。不過上列各詞，均有密接的關係，故用作同一意味者，正自不少。『實在』一語，兼含各種意義，如不分別疏證，卽不免混淆。『實在』之語源，在希臘語爲 τὸ ὄν 拉丁語爲 Realitas。現在括作五義說明。一、『有』義，凡可以思考之一切事物皆是。『有』爲最不規定的又最直接的概念。二、一定的存在之意。又屬於人類最正常的 (Normal) 經驗體系之意。在此意味，實在的與幻像的、空想的相對立。三、眞實性、妥當性之意。如二加二等於四，全體大於部分之類。在此意味，實在的與虛僞的相對立。四、現實之意。在此意味『實在』與可能相對立。五、本體卽形上學的存在之意。在此意味，『實在』與現象相對立。以上五義中的第一義，最爲哲學上難決的問題。凡可以思考

的東西，固可以入於『有』的範疇之內；但『有』自身究竟是個甚麼東西，我們進一步作這種思考之時，便不能不答爲關於實在的思考。是則在吾人的思考固有思考的對象。至論到思考的對象，有幾點須加注意：第一、雖非思考亦不得不爲『有』，這就是說『實在』不必與被思考的東西爲同一。第二、思考以外如果存在，則思考僅僅是描寫『實在』的東西。這就是說『實在』與思考相對立，思考以外有獨立的存在。第三、吾人的思考爲變化不居，而通常所稱『實在』爲恆常不變，然則吾人之思考認識，能否表示『實在』的眞相，乃爲認識論上一大問題。合上所論諸端，於是關於『實在』的問題，遂日趨複雜而不可遏止；

形上學的語義　形上學在英語爲 Metaphysics。『形上』一語，原出於易繫辭『形而上者謂之道，形而下者謂之器。』形上就超驗的對象言，形下就經驗的對象言。惟此譯語，並不十分恰切。有譯作玄學、理學的。本書隨行文方便，有時亦稱玄學。按原語 Metaphysics 之用法，極不一致。其最包容的意味爲關於實在之究極問題之體系的研究。但實在一語涵義紛歧，又所謂究極，其程度亦至不一。於是形上學有廣狹種種之別。一、吾人對實在一語，如作最廣義之解釋，包含『存在物體』(Ding, welches ist)、『偶起事件』(Ereignis, welches geschieht)、『成立關係』(Verhältnis welches besteht) 及『妥當眞理』(Wahrheit, welche gilt) 等種種意味，則形上學包括本體論、宇宙論、論理學及認識論等科。又形上學因究極程度之不同，遂與他種特殊科學之關係亦異其領域。二、吾人對實在如視與「價値」相對立，則形上學包括

本體論、宇宙論二者，為關於現實存在的事物之一切究極問題之研究；其他倫理學、美學等科，為關於可能存在的事物之一切價值問題之研究。屈爾白（Külpe）、鮑爾遜、弗爾克特（Volkelt）諸人的觀點皆如此。三、吾人對實在如視與『現象』相對立，則形上學為超驗的對象之學，與此相反如物理學，則為經驗的對象之學。康德將形上學分作兩種用法。一、照普通的慣用法解作超驗的對象之學；但他否認這種意味的形上學之可能。二、視形上學與認識論為同一；謂認識論上之形上學，固饒有成立之根據。關於形上學之語源，請於此略為闡述；Metaphysik 一語，原起於紀元前第一世紀。由希臘語 Meta（後）及 phusika（物理學）二語結合而成。從亞里斯多德著作全集編輯的順序，即知此語的由來。亞里斯多德在其哲學體系中，將關於研究根本原理的部分稱為『第一哲學』（Prōtē philosophia）及神學；而論述物理的部分（包括天文、氣象、動植物、心理諸學，即廣義的自然科學）則稱為『物理學』（Phusika）。在教授的順序上，應先授物理學，後授第一哲學。當亞里斯多德死後遺稿編輯之際，其著述的整理者安多尼古（Andronikos）遂從其旨趣，將關於『第一哲學』的遺稿，置在關於『物理學』的部分之後，因名之為 τα μετα τα φυσικα（Ta meta ta phusika; meta-physics 物理學之後。）形上學一詞，遂由此演出。形上學原為時間的順序演出之物，後遂視為事實的順序，而有形上學或超物理學之名。其後在哲學發生種種變遷，遂醞釀成功現在的情勢。

形上學一詞，最易與『本體論』『宇宙論』等相混視，實則其中大有分辨。培根列形上學於宇宙論之中，馮德及文德爾斑則列形上學於宇宙論之外，鮑爾遜則以形上學包括本體論、宇宙論及神學，耶路撒冷則視形上學與本體論為同一。其說紛紜，莫由辨斷。現在分別說明於下。

『本體論』在英語為 Ontology。其譯名頗不一致，計有『實體論』『實在論』『實有論』種種異譯，余則仍認『本體論』為適切。實體論為 Substantialism 的迻譯，實在論或實有論為 Realism 的迻譯，內容說明見後。本體論由希臘語 οντος 及 λογος 二語而成。克勞伯 (Johan Clauberg) 特用 Ontosophie 以代說明。卽含有論究事物的本體及究竟性之意。本體論與認識論上的實在論異。認識論上的實在論，研究認識與實在的關係。本體論則研究關於實在的本質。形上學的問題，大抵不出二種：一、實在的本質問題；二、實在的生成問題。本體論則屬於實在的本質問題的部分。形上學注重關於實在的本質的研究，認識論則注重認識與實在的關係的研究。觀念論哲學以為認識論上的實在，乃對於個個主觀的經驗而言之客觀的經驗；形上學上的實在，乃指先於思惟的構成規定或從思惟的構成規定而獨立的實在。前者為經驗的實在 (Empirische Realität)、相對的實在 (Relative Realität)、現象的實在 (Erscheinende Wirklichkeit)；後者為超越的實在 (Transzendente Realität)、絕對的實在 (Absolute Realität)、眞實在 (Wahre Wirklichkeit)。分析至為煩瑣。新唯物論派當然否認這種煩瑣的分類。不過本體論在形上學上佔重要

部分，即此可以推見。

『宇宙論』在英語為 Cosmology，乃從 *κοσμος* 及 *λογος* 二希臘語結合而成。可分作二義解釋：一、一般的用法宇宙論為自然哲學的一部分，且為其主要部分。例如馮德分自然哲學為宇宙論、生物學、人類學三科，即把宇宙全體看作一個有秩序的組織，因而探究其支配的法則的學問。於是注重研究法則的為『宇宙法則學』(Kosmonomie)；注重研究宇宙的起源、歷史、運命、形態、構造等等的為『敍述的宇宙論』(Kosmographie)。二、用作形上學的一分科者。上面已經說明形上學之一分科的本體論，此則為研究本體顯現之現象之學，故亦名現象學。上面又曾說到形上學的問題不出二種，宇宙論則屬於第二種生成問題的部分。所以本體論與宇宙論相對稱，為形上學中二大部門。此處所說的宇宙論較沃爾夫分類時（有謂宇宙論一語為沃爾夫開始使用的）的宇宙論，意義稍為廣泛。暫不具說。

由上所論，可知形上學與本體論、宇宙論的區別。但何以有列形上學於宇宙論中？或列形上學於宇宙論外？或視形上學與宇宙論為同一？此則大有意義可言。培根的哲學出發於經驗，特重自然之研究，故視宇宙論為哲學的主科，而將形上學列為自然目的學，以與自然科學相對立，並列於宇宙論之下。馮德、文德爾班號稱現代分類學上最詳密的二學者，故列形上學於普遍的系統，宇宙論於特殊的系統之中。馮德並進一步將宇宙論析為自然科學的宇宙論與自然哲學的宇宙論。宜乎列形上學於宇宙論之外。耶路撒冷是

一個實用主義者，其目光所注射，完全在認識方面；而對於形上學或本體論的問題，常淡漠置之。所以視形上學與本體論爲同一。在唯心論派哲學對於一種學科的排列與增損，常以個人的主觀任意出之，故其看法常不一致。

第二章　形上學之史的發展

對形上學的肯定與否定　形上學的研究，在亞里斯多德以前，對自然界研究最熱烈之時，已發其端。柏拉圖將自己的形上學稱作辯證法；後來詩來爾馬哈及杜林（Eugen Dühring, 1833—1901）之著作，都襲用其名。笛卡兒則採用亞里斯多德的『第一哲學』之語，其實是形上學的異稱。形上學最初包含兩個問題：第一、探求認識的原理；第二、探求實在的本質及生成的原理。惟認識的原理與實在的原理有密切的關係。在形上學中認爲兩方須並重者，如柏拉圖、亞里斯多德、菲希特、赫爾巴特（Herbart, 1776—1844）、諸人皆是。但在近代，大抵視認識問題爲一切哲學研究的預件，而賦與以獨立的地位；因此將實在的一般問題，歸入形上學，當作形上學的正當範圍。關於形上學的研究，大抵可分成二派：一、形上學的肯定論者；二、形上學的否定論者。古代哲人派與懷疑論者，在客觀的眞理否定論中已早醞釀着形上學否定的傾向。降至近代，休謨、康德乃作一種極大規模的辯難，現在將形上學者所持的根據，括爲二點說明：一、從世界的性

實上求形上學成立的根據。此派認可見的世界爲現象，爲倏忽生滅的假相，乃由吾人視覺發達後的狀態，而非眞實在。眞實在必存於現象的奧底而離開現象。此乃現象的根據與原因。所以單研究感覺世界事物的科學，不足以語於眞實在。此正是形上學保留於吾人之處。康德本同意這種主張，不過表面上卻是反對以前之所謂形上學。康德以前之所謂形上學，（尤其是沃爾夫之所謂形上學，）大率分爲三部門：卽純理的心理論、純理的宇宙論、純理的神學論。康德認此種議論，皆屬虛妄。所謂純理的心理論，乃主張不滅的靈魂之存在。康德以爲此種主張，殊不能成立。吾人只能認識各種精神作用，決不能認識總括精神作用的主體。又所謂純理的宇宙論乃欲對於世界全體之時空及因果的性質而爲普遍的表顯者。康德以爲這種主張，不免忘卻了吾人可以同等權利主張二種反對論的道理。吾人旣可以同時主張二種反對論，就顯見其全非定說，例如世界果有始終否？果有界限否？吾人可作兩種主張。可以論證其有始終，有界限，亦可以論證其無始終，無界限。這就畢竟得不到眞的認識。又所謂純理的神學論亦復如是。純理論的神學論或從概念推及存在而論證有神，或以因果關係爲根據而論證有神，或由宇宙的目的性而論證有神，但其中最有力的由概念推及存在的論證卽不免於謬誤。因爲從概念決不能產生存在。此種論證不能確立，則其他的論證亦不得不隨之而俱敗。康德於此，所以對於超經驗界之學如形上學者，嚴詞加以拒絕。二、從人類的性質上求形上學成立的根據。此派認吾人的知力雖不完全，不免局蹐於有限世界，但吾人的感情與意志，足以

促進吾人對於本體的探求慾。吾人即可由此情意建設形上學。此說頗爲多數人所信奉，較之第一說更爲有力。康德便站在這個立場之上。他是在實踐理性上建立他的形上學的。其主張稍爲偏激的，甚至於把形上學變成詩歌。照這說法，欲救形上學的危亡，不惟不能拯救，乃反促其死滅。如果把形上學視同詩歌，則形上學全是想像之物，又何以語於知識的法則？哲學的主眼在求眞，如果一切聽諸想像，則又何貴有哲學，豈非形上學反成了哲學的障礙物？不僅此也，以形上學非基於知識即基於情意，這是根據不完全的心理的分析。心作用的三分法和二分法，都與科學的事實相抵觸。知識中有情意，情意中有知識，決非可以顯然的劃分，不過其着重點有不同而已。然則關於本體的研究，知的法則，既爲相對的，則情意的法則亦不得不爲相對的。統觀上述二說，都不足以爲形上學成立的根據。因此形上學的否定論者，遂相率而起。

所謂形上學的否定論者，以啓蒙時代前後爲最顯著。在英、德、法三國都產生了不少的人物。休謨號稱持此論頗有力的人。休謨用批評因果律的方法批評本體的概念。謂本體不能由印象而知之。吾人所知者只是個個狀態與作用。然吾人所以有本體的概念者乃由吾人知道若干印象常共存於空間，然後由聯想從一印象而及於他印象。印象之共存既所熟知，故其結合益見鞏固，於是由習慣從一印象以推及其餘。用此主觀的感情以投射於客觀界，遂見有本體的成立。其實並沒有本體這樣東西。休謨更進一步批評精神的本體，以爲舉不外觀念的集合。休謨的態度頗使同時代之人注意，以爲是一個新懷疑論者的立場。所謂

新懷疑論者與普通意義的懷疑論者不同。蓋有否定本體之客觀的存在與本體之認識之意。此種懷疑論到後來遂爲實證論的先驅。休謨的學風一面廣布於英，一面更影響於法。在啓蒙時代法國哲學者之間，勢力更是瀰漫。從笛卡兒以後，懷疑的傾向既早支配法國人的內心，現在更加以休謨新懷疑論的思想，於是一發而不可遏。因有貝爾（Pierre Baylo, 1647—1706）之產生。貝爾的懷疑論，乃完全與休謨的懷疑論相結合的產物。貝爾學說的特徵，在對於過去的學說之批評。他以爲知識與信仰決不可以調和。又謂教義爲超理性的，然又爲背理性的。惟其爲背理性的，所以可信。福音書的神祕，非對抗理性之判定，乃要求理性之盲目的服從。貝爾又對於學問上的問題，好指摘其矛盾。謂包容矛盾之物，不必爲謬誤，只是不確實。理性可營破壞的作用，不能營建設的作用。可摘發謬誤，惹起懷疑，不能發見眞理，給與確實性。所以理性在摘發謬見的範圍內，可充分滿足，若超越此種範圍，即不免陷於危險。這些議論，對於形上學之否定，頗引人注意。次於貝爾者爲塔朗伯特（D'Alembert, 1717—1783）。塔朗伯特在百科全書上的根本主張，即滿含着休謨一派之懷疑的思想。同時與塔朗伯特共任百科全書編輯之責而思想更急進的爲狄德羅（Diderot 1713—1784）。狄德羅更由懷疑論走入唯物論。於是流風所播，德國的學者亦大受感染。最明白表示這種傾向的爲康德的『關於斯威敦堡的著述』（Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, 1766）。康德至謂欲建立超感覺的形上學者乃與欲見斯威敦堡的妖怪者同一愚妄。斯威

敦倨（Emanuel Swedenborg, 1688－1772）極信幽靈，故康德以此語諷之。由上所論，可知在啓蒙時代前後對於形上學之排斥異常激烈。自此以後，更有第二度對形上學的攻擊，比第一度規模更大更澈底的攻擊。主其事者為孔德、密爾、斯賓塞、赫胥黎一流的英、法實證論者，與黎爾（A. Riehl, 1844－1924）、拉斯（Lass, 1837－1885）一流的德國實證論者以及一大羣的新康德學派。他們主張哲學的問題，僅限於現象的認識與經驗的範圍以內；比之休謨、康德，其態度又大不同。孔德至認神學與形上學為同屬過去的遺物。朗格（Friedrich Albert Lange, 1828－1875）至比形上學為一種『概念詩』（Begriffsdichtung）。嚴格的說，康德時代之反對形上學，尚不澈底，康德自身即實踐理性的形上學之建立者；實證論者和新康德學派之反對形上學，雖然比較澈底，然而他們持論，仍滿含着形上學的根據和情調，所以形上學到現世紀之初，終於復活起來。

舊形上學與新形上學　形上學在十九世紀下半期，成為學問界的公敵。凡屬哲學者幾乎沒有不受這種思潮的洗禮。但到了二十世紀之初，情勢又為之一變。在二十世紀之初的哲學界，完全成為形上學的復歸。這或者正是十九世紀下半期的思潮之一個反潮。我們可以把形上學分作三個時期來講明：一、理性論的形上學；二、唯心論的形上學；三、世界觀的形上學。理性論的形上學屬於康德以前理性派的思想。唯心論的形上學屬於康德以後唯心派的思想。世界觀的形上學，屬於現代特殊科學派的思想。第一第二為舊

形上學，第三爲新形上學。理性論的形上學以笛卡兒、來布尼疵、沃爾夫諸人爲代表，就中尤以沃爾夫爲最極端。他們認理性可以絕對的信賴。無須加以批判，即可絕對認識眞理。這顯然是一派獨斷的論調，宜乎康德加以駁斥。唯心論的形上學以菲希特、謝林、黑格爾諸人爲代表，就中尤以黑格爾爲最極端。他們認精神爲世界的本體。菲希特從道德的秩序觀察世界，屬於主觀的唯心論，謝林從藝術的意味觀察世界，屬於客觀的唯心論，黑格爾從論理的思辨觀察世界，屬於絕對的唯心論。就中黑格爾的態度，最爲獨斷。他欲用純粹思辨的體系追求『絕對者。』於是反抗之聲又大起。黑格爾而後，形上學的研究，大有一蹶不振之勢。一面自然科學逐漸發達，一面唯物論、無神論又相繼興起，於是形上學不得不傾向於科學尊重之一途。形上學從黑格爾經過伯訥克 (E. Beneke, 1793—1854)、叔本華而至赫爾巴特、陸宰、費希奈、哈特曼，遂由絕對思辨的尊重而爲特殊科學的尊重。尤其是馮德，他直欲用思惟的體系以綜合特殊科學的業蹟，從此建立新形上學。由舊形上學到新形上學，雖不能尋出一種極分明的界域，但內容與態度固完全不同。所謂新形上學可以分作幾項說明：一、生物學的形上學。此爲生命機械觀之一反動。從前把生命比作物質，生命亦循物理的自然的理法而進行。現在不然。現在不僅把生命看成具有一種特殊生活力，而且要從自然科學證明如何具有特殊生活力。這是『新活力論』(Neovitalismus) 的主張。這派代表者爲植物學的哲學者萊因凱 (Johannes Reinke, 1849—) 與動物學的哲學者杜里舒 (Hans Driesch 1867—)。萊因凱

從『支配力』說明特殊生活力，杜里舒從『具現力』說明特殊生活力，以反對機械論的主張，因而建立一生物學的形上學。二、心理學的形上學從前每每從物的現象說明心的現象。現在不然。現在把心物本質的差別，截然劃分。特別置重差別點。譬如物質現象看重『實體原理』（Substanzialitätsprinzip），精神現象則看重『活動原理』（Akutualitätsprinzip）。物的現象看重『量，』精神現象則看重『質。』物質現象爲物質的總和，精神現象則爲『創造的綜合』（Schöpferische Synthese）。物質現象看重力的保存，精神現象則看重『力的增加』（Wachstum der Energie）。對於心理學特重『意志的實在，』因爲這在形上學上有特殊的意義。又對於從前的機械觀和目的觀的說明，亦加以一種新的解釋。這是馮德一派的主張。三、精神科學的形上學。這種形上學在二十世紀初頭亦廣汎而有力量。係從歷史的精神科學而建設的形上學。完全以『精神生活』（Geistesleben）爲中心。世界不僅是經驗的人類之集合，乃別有一種超個人的精神生活之存在。此種精神生活乃一切個人的精神生活之源泉之普遍的精神過程。一切精神的創造，如眞理的發見、藝術的創作、道德行爲的發生，都從宇宙生命的活力而湧出。這種思想，是欲將現代沉醉於外部物質的文化思潮刊落，而別啓示一種純內心生活的文化思潮。這派代表是倭鏗（Rudolf Eucken, 1846—1927）。四、創造進化論的形上學。這種形上學達於現代形上學的最高潮。蓋欲不假思惟而達於眞的純粹經驗的地步，以捉住實在的實相。這種形上學是把宇宙看作意識之流。但所謂意識，不是

用科學的方法從外面看意識，乃是從內面看意識，看成一種狀態的連續。質言之，只是『純粹綿延』(Durée pure) 或『內面的綿延』(Durée interne)。由這種純粹綿延說明宇宙之創造的進化，並說明自由意志，是這種形上學的立場。主之者爲柏格森。五、根本經驗說的形上學。這種形上學是想把形上的基礎建築在根本經驗之上。所謂根本經驗卽最初所與於吾人之直接經驗，卽連續的『思想之流』(Stream of thought)。此思想之流，又名『純粹經驗』(Pure experience)，與柏格森的『純粹綿延』正相似。這也是從心理出發建設的形上學。主之者爲詹姆士。詹姆士在所著的宗教經驗的種種相 (Varities of Religious Experience, 1902) 及多元的宇宙 (A pluralistic Universe, 1909) 發表他的神觀和宇宙觀，都是用根本經驗說做基礎。六、價值論的形上學。這派以文德爾斑、李克特做代表。他們由超越的價值建立形上學。謂規範意識的根柢有超越的價值存在。文德爾斑認論理的、倫理的、美學的這三方面，爲哲學上超越的價值之體系，這三者各各獨立。但立於這三者的奧底，尙有一種超越的價值，是爲宗教的價值。這種價值是由絕對眞、絕對善、絕對美三者而成立的絕對聖。所以文德爾斑在認識理論上，雖極力排斥超驗的物自體的概念。但在宗教哲學上，則又極力推崇超驗的存在，卽超驗的神的存在。李克特承認知識以前的世界，其用意與文德爾斑正相類。七、新有神論的形上學。這派以屈爾白、弗爾克特、陸宰、茀塞爾諸人做代表。屈爾白建設單子論的形上學。他的哲學爲二元論的，同時又爲有神論的，卽認物質的實在與精神的實在之本質的差

別。又立於世界目的性之論據之上，以證明『世界精神』的神。弗爾克特亦抱有神論的思想，建立批判的形上學。陸宰更為有神論有力的代表。他的思想受來布尼玆的影響最深，與費希奈、哈特曼、馮德同屬當時有名的新形上學派。他的形上學為機械的自然觀與唯心論的綜合。弗塞爾乃將有神論的思想而為現象學的開展者，他的先生布霖塔諾卽出於加特力神學。以上各種相異的新形上學，大抵屬於由特殊科學所建立的世界觀。現代的形上學與亞里斯多德當時推崇為『諸學的女王』(Königin der Wissenschaften)的形上學雖內容和意義大有不同，但仍居於哲學的中心地位。

根據上述各節，可見形上學在二十世紀之初不僅復活起來，而且繁榮起來，因而又遭受新唯物論的揚棄。

第三章　唯物論

形上學中有所謂單元論、一元論、二元論、多元論、唯物論、唯心論同一論，初學見到這些術語，每易感到迷惑。現在為明瞭清晰起見，先述一個大概。

關於實在之根本原理之『數』為單元論 (Singularism, henism)，關於實在之根本原理之『質』為一元論 (Monism)。單元論係在現象之雜多的根柢裏面從數的見地，主張本質的唯一性，以與多元

論相對立。如以實在為物質，則單元論成為唯物論；以實在為精神，則單元論成為唯心論。如果假定物質和精神以外有第三者存在，而第三者兼有物質和精神兩面，即視物質和精神為其兩種屬性者則為一元論。又名同一論或同一哲學（Identity-philosophy）。至二元論（Dualism）乃認物質和精神兩不相涉，精神不能導出物質，物質亦不能導出精神，為本質互異之獨立的二實在。多元論（Pluralism）則承認有多數獨立的實在。如以表說明，則如次式。

- 單元論
  - 唯物論
  - 唯心論
- 一元論（同一論）
- 二元論
- 多元論

現在依次先說明唯物論。以物質為根本實在，認精神不過為物質所導引而出之一種隨附現象者是為唯物論（Materialism）。唯物論發生最早。希臘哲學即以唯物論開端。其後到了德謨克利特士，纔意識的創倡唯物論。近世初期以唯物論著稱者則為霍布士（Thomas Hobbes, 1588—1679）。近世末期以唯物論著稱者則為脫蘭德（John Toland, 1670—1722）。由霍布士、脫蘭德倡導的英國的唯物論，傳播到

法國，又影響到德國，於是有十八世紀法國唯物論者拉麥托里 (La Mettrie, 1709—1751)、狄德羅、何爾巴哈 (Holbach, 1723—1789) 及愛爾法修 (Helvetius, 1715—1771) 諸人產生，又有十九世紀德國唯物論者佛格特 (Karl Vogt, 1817—1895)、倖雷叔特 (Jakob Moleschot, 1822—1892)、畢希訥 (Ludwig Büchner, 1824—1899) 諸人產生。遂形成唯物論發展的體系。現在依次作較詳的敍述。

古代希臘的唯物論　古代希臘哲學大抵以自然的根源歸之於某種物質。如米利都學派 (Milesian School) 達雷士以水為自然的根源，赫拉克里特士以火為自然的根源，亞諾芝曼尼以空氣為自然的根源。在某種意味說來，都屬於唯物論的範圍。埃里亞學派以『有』為眞的實在，好像『有』是抽象的非物質的東西，其實也是一種物質的實在。後來到了德謨克利特士的時候，纔創設原子說 (Atoma)。認原子乃是極微的原質，不像安納撒哥拉斯所說的種子 (Sperma) 有性質上差別的東西，牠是無差別而充滿空間的。好像把埃里亞學派的『有』打碎而散布在空間的樣子。德謨克利特士的原子說纔算眞正的唯物論。德謨克利特士以前的思想，不過具有唯物論的傾向而已。現在將德謨克利特士以前的思想，作簡表以說明之。

米利都學派
- 達雷士……水（以水為自然的根源）
- 亞諾芝曼德……無際限（以無際限為根源。意謂由無際限之物質之反對作用而成萬物。）

宇宙論期

- 亞諾芝曼尼……空氣（以空氣爲自然的根源）
- 赫拉克里特士……………火（以火爲自然的根源。靈魂亦出自火）
- 埃利亞學派
  - 芝諾芬尼（Xenophanes）……神（主張萬有即神。但神如何發生萬物，未有說明。於是引起埃利亞學派的『有』論。）
  - 巴門尼底……有（巴氏爲實體論的創倡者。以『有』爲實體。但『有』亦是一種物質的實體。）
  - 齊諾……無所發見，但辯護巴門尼底的『有』論。
- 折衷學派
  - 恩比多立……地水火風（萬物由四元素之離合聚散而成）
  - 安納撒哥拉斯…種子（以種子爲根源。種子的根本動力爲『努司』（Nous）。但『努司』亦屬物質。）

德謨克利特士區別物質的性質爲眞性與假性。以爲物體皆由原子集合而成。物體的形狀大小，以集合的原子的形狀大小而定。集合之際，以原子間所生空隙的差異而有疏密之別。又由原子移動的難易，而有軟硬之別。形狀、大小、重輕、密度、硬度五者，爲物質固有的性質，故爲眞性。反之，色、音、香、味等非物質具有的性質，而爲原子結合所及於吾人感官的影響，故爲假性。德謨克利特士此種眞性與假性之別，後來影響到洛克，因而有第一性質與第二性質之別。德謨克利特士以爲人類的身體與精神均由原子而成。腦爲思慮之座，心臟爲忿怒之座，肝臟爲欲望之座。精神乃是最微細最易活動的原子。此種原子雖散布全身，而在分量少的地方，便不生感覺能力。吾人的感覺器官，即此種原子多量集合之處。知覺乃由物體作用於精神的

原子而生。詳細的說，由外物放射的小像（Eidola）觸到精神的原子中相類似的部分，卽生知覺。知覺之中，觸覺最早發達。各感官僅取適於自己的運動而知覺之。德謨克利特士又於知覺之外，認有思惟。思惟與知覺均由精神的原子而成，不過思惟的原子比知覺的原子愈益微細。由極微細的原子，生極微妙的運動，於心中者，是爲思惟。以上爲德謨克利特士的唯物論的大略。德謨克利特士不僅用原子之機械的作用說明自然現象，并用原子之機械的作用說明精神現象，所以他不僅是一個原子論者，同時也是一個唯物論者。德謨克利特士更本原子論的思想建立倫理說。以爲人生的目的在幸福，由原子運動的精粗，而幸福亦生優劣的差異。眞的幸福乃由火原子之微細運動而起之心的平靜，假的幸福乃由火原子之粗笨運動而起之肉體上的快樂。德謨克利特士這種倫理說，後來影響到伊壁鳩魯學派，遂成爲倫理學上一大派別。

伊壁鳩魯學派創自伊壁鳩魯，其徒魯克理底斯（Lucretius Carus, 94—54 B. C.）亦與有力。他們的思想純出於德謨克利特士的原子論。他們以爲萬物由一切原子之聚散離合而成。原子之數爲無限，自上而下降，有重量大小及形狀之不同。魯克理底斯名爲「原子之雨。」原子降下之際，原子之間互起衝突，遂生渦旋運動而形成多數的世界。世界由成而壞，由壞而成，往復不止。伊壁鳩魯以爲原子運動，毫無目的，故屬於純粹的唯物論者。他由其實在論的根據，極力排斥迷信。以爲世界由自然的法則而生成，並非由有思惟意欲的神而支配之物。我們的靈魂乃是一種有火氣而易活動的原子。故人死則原子離散，無所謂死

後的生活。亦無懼怕死後的懲罰之必要。神雖存在，而同具人類之形，且無所求於外，故亦無媚神之必要。又他的心理說，亦本之唯物論。他以爲一切意識作用及生活現象，皆屬於原子運動。於是本此物理說與心理說的基礎，遂成其獨到的倫理說。他的倫理說，一面受有德謨克利特士的影響，一面更受有西列學派（Cyrenaics）的影響。是不可以不注意。

魯克理底斯乃反抗傳統，破除迷信的思想家，他對於伊壁鳩魯的思想之闡發，頗有力量。他反對當時人對於宗教的迷信，用德謨克利特士和伊壁鳩魯的唯物論的理論，以喚醒當時人的愚頑。并宣布宗教爲一切罪惡的源泉，使當時人由神話的創世說而回到立於原子論基礎上面的創世說。他認爲整個世界，都是人目所不能見的原子的活動，一切形體都是由這些原子依一定方式互相結合或分離而成的。原子的根本形式雖有制限，但原子之量則無制限。原子的各種結合就形成各式各樣的形體。他還有一種澈底的見解，便是認爲在時間和空間距離中，形成和消滅的世界是非常之多的。即是說一切世界都處在不斷的形成和消滅之中。這是何等富有革命意識的思想。

古代唯物論的思想，在德謨克利特士以前，只可名爲物活論（Hylozoism）。物活論即謂物質中含有生命或靈魂之意。因爲古代之哲學的思辨，一面脫不了素朴的經驗論的傾向，一面也脫不了素朴的唯物論的傾向。（素朴的"Naiv"與反省的相對，即隨吾人所聞見觸知，不經反省而云然。）這種看法，直到德

謨克利特士才慢慢的擺開。德謨克利特士對物活論或萬物有生論的見解，一切用物質的原子運動的說明代之。認微細圓滑的原子爲造成生命現象之因，認微細圓滑的原子運動，能貫徹全肉體，發生各種運動變化，不須給與生命以解釋運動變化，這便將物活論的幼稚的觀點不攻而自破。自然民族以爲樹木花卉甚而至於泉石，都是有靈氣，有生命的東西，可以隨意作威作福。多元論者像恩比多立、安納撒哥拉斯已經看到這種思想太幼稚、太素朴，所以提出愛憎的說法，提出『努司』的說法。不過他們的說明，仍舊不能克服物活論的思想，因爲仍須借自身以外之物說明自身。直到德謨克利特士產生，方纔用原子說明原子，從唯物說明物活。德謨克利特士又有一種驚人的發見，便是他的知覺說。他把感官知覺直接歸之於物體的進行，這種說法，在今日已進步的思想看來，雖屬幼稚，但在素朴的經驗論看來，卻是一種最重要的說明。後來到了柏拉圖、亞里斯多德的時代，雖然他方面的思想頗有進步，但關於經驗之說明，要不出德謨克利特士的見解。直延長到洛克時代爲止，德謨克利特士之說，未嘗發生變化。不僅此也，德謨克利特士更貽示吾人以二種最大的原理。卽物質的不生不滅與原因的必然和普遍。原子一切變化皆由於原子之聚散離合，故不生不滅；而此聚散離合，爲必然所生，非特殊的而係普遍的。故受必然與普遍的法則所支配。此種嚴密的因果的思想，一面打倒關於自然的創造說，一面否認神學上的目的觀。其結果遂達到精神生活不過爲機械的運動的結論。可知近代的唯物論已含藏於初期的原子論之中。又近代無神論的思想，亦未嘗不受

德謨克利特士的原子論的啓發。則德謨克利特士在哲學上地位的重大，固不難推見。

近代英國的唯物論　近代的唯物論者以加桑狄（Pierre Gassendi, 1592—1655）和霍布士爲最有聲色。加桑狄將近代之自然論的傾向與古代德謨克利特士及伊壁鳩魯的體系相結合，多少帶有改造的精神，不過仍舊脫不了素朴的唯物論的臭味。若霍布士則全反是。霍布士蓋本葛里略所建立的機械觀而別樹一統一的原理者。霍布士的哲學體系，一面與當時之唯心論的傾向相對立，一面又與古代之原子論的形式相違異。所以他的思想，別有一種輪廓。他的中心觀念是不把精神生活當作特殊物質要素的性質，而把牠當作普通物質要素在一定規約之下所生起的性質。他對於古代唯物論兩種重要假說——即對於原子及虛空的空間之假說與感官知覺之說明之小像說——都一律推翻。因爲如此，所以和加桑狄比較，處處都表現一種特殊的風範。現在單敍述霍布士的唯物論。

霍布士受克布勒（Johannes Kepler, 1571—1630）、葛里略、笛卡兒諸人的影響，建立一種機械的世界觀。他以爲一切存在都是物體，一切偶然發生之事，都是運動。自然界的現象固然，即精神界的現象亦莫不然。運動是機械的必然的生起之物，所以自然界可以作一種機械的說明。於是論到知識。他以爲一切知識的起源，在感覺的印象。吾人由感覺之諸機關而得到色聲香味觸之諸感覺，此等感覺皆由外物作用於感覺機關而起，即物體之微小部分之運動，先影響於感官，而起運動。此運動由神經而傳達於腦髓，再傳

到心臟；其後在此處發生反動，遂見有外物。所以知覺不外腦髓的運動。質言之，知覺僅是物體作用於腦髓所生的運動現象，而非物體本身的性質。發生運動的僅是運動，離了運動，沒有別的東西存在。一切知覺都是想像，只有知覺的原因是眞實的物體。『知覺的原因』和『知覺，』毫無類似之處。一切實在都是運動的物體。吾人僅借道於聲與色而得知覺之。所以吾人所知覺的世界，非實在的世界。霍布士此種新知覺說，爲近代唯物論上和經驗論上闢一新園地。其後雖經過種種說明，但其要點要不能外此。唯其中含有一種最重大之破綻。即知覺自身與外部運動之結果之腦的運動進行，全然異其性質。而知覺決非由運動進行直接被付與於吾人之物。於是破綻呈現。霍布士爲免除這種破綻起見，遂有正確知覺與感官假現的關係的比論。葛理略曾將物體分爲兩種性質：一爲空間、運動與數等之數學的性質，一爲明暗寒暖等之感覺的性質，前者爲實有，後者僅爲主觀的現象。霍布士遂擴張此說以爲哲學的公準。謂知覺與由知覺所生起的精神過程，其本質皆不過爲最小分子的運動。其不表現爲運動者，皆由於吾人的知覺不分明之故。於是吾人直接經驗之心理的進行，即指示客觀的運動進行之標象。此乃是『幻像』(Phantasmen) 而非實在。霍布士此種『精神即運動進行』之見解，批評家或以同一哲學名之。其說雖多未備，但在唯物論者之間，亦有相當的勢力。

霍布士是培根的弟子，培根的思想已帶有很濃厚的唯物論的色彩，可是霍布士的唯物論的思想，比

培根又進一步。培根對於宗教的態度，尚不能不保持舊式思想的殘餘，若霍布士便毅然否定宗教，認哲學和神學應該斷絕一切關係。幷謂哲學研究的對象，應該是具有結合與分離的本質，即所謂形體。所以哲學便是經驗科學。這種看法，便十足表現他是怎樣的一個唯物論者。

次於霍布士在唯物論史上地位也頗高的便是脫蘭德。唯物論發展到脫蘭德，其形式與內容都有不同。在霍布士之時，因受笛卡兒哲學的影響，一般人對於物質的概念，全視爲受動的。就令是大自然科學家如牛頓、波伊爾（Robert Boyle, 1627—1691）諸人，尚不免受此制限。牛頓爲說明天體的遠隔運動的起原，尚不能不借助於『超自然的助力』（Assistontia supranaturalis），便是這個緣故。然自第十七世紀之末至第十八世紀之初，自然科學者之間，對於遠隔運動的說明，始貢獻一種新的見解，始認物質自身有固有的勢力存在。於是將笛卡兒物質爲絕對的受動性的見解完全取消，重新認物質爲自然力的一般支持者。物質概念既起變化，因而唯物論的發展亦發生絕大影響。即關於物質與精神的關係之考察，亦大有不同。到此時，便相率是認心理狀態爲依存於物質過程的事實。惟關於此點，吾人不能忽視斯賓諾莎的影響。斯賓諾莎在當時對於哲學家宗教家的影響雖小，而對於那些受過自然科學的洗禮的自由思想家，其影響卻甚大。自由思想家的脫蘭德，便是受斯賓諾莎影響最大的一人。脫蘭德曾將斯賓諾莎的體系與自然科學相結合，而撰著般習斯迪康（Pantheisticon, 1720）一書，以發表一種精神論的思想。今日所

稱『精神物理的唯物論』(Psychophysischer Materialismus) 的根本思想，便包含在此書中。脫蘭德乃從斯賓諾莎的精神物理平行說以達到唯物論的假定者。斯賓諾莎將觀念的系列與事物的系列，視爲同一。由他這種見解說來，便容易達到『延長的物體爲正當的實在，觀念爲實在之主觀的描寫』這種思想。分析的說，便是『認實在之最單一的形式，爲物質運動；觀念之最單一的形式，爲與此運動相結合的感覺。』脫蘭德即於此處得到唯物論的假定。即認感覺爲物質的特殊性質，在一定條件之下而爲意識的。與他感覺相結合，遂生複雜觀念。脫蘭德本此假定，遂認一切複雜的心理過程，都是單一的感覺之複合過程。而感覺一物不過和延長性及不可入性相等，同爲物質之一性質。以成其一元論的唯物論。於是物質之外部的機械的性質爲延長性及不可入性，物質之內部的心理的性質則爲感覺。脫蘭德這種說明，遂將霍布士精神幻像說的困難消去。十八世紀以後之唯物論，雖多少混入霍布士之機械論的形式，但含有脫蘭德之精神物理論的形式的亦不少。十八世紀法蘭西的唯物論者，如拉麥托里，則取機械論的形式；如狄德羅，則取精神物理論的形式；如何爾巴哈則兩方並取。若十九世紀德意志的唯物論者，幾乎都是採取精神物理論的形式。可見脫蘭德在唯物論史上的影響也不小。

英國的唯物論者，尙有經驗哲學者福克（Robert Hooke, 1635—1703）及聯想心理學者哈特萊(David Hartley, 1704—1757) 普立斯特萊（Joseph Priestley, 1733—1804）數入，亦略有可紀述。

福克主張記憶爲腦質中之觀念之物質的貯藏。幷謂成人一生中所得觀念之數，約達二百萬，可由數字統計之。而腦中有無數空隙處，以容納這些觀念，如以顯微鏡視之，不難得愉快的證明。哈特萊和普立斯特萊二人，則從聯想心理學方面着眼，以建立一種唯物論。哈特萊係從大腦過程說明心理現象。立神經振動的假說。謂腦神經的微小分子有振動作用，其單純振動可以結合而成複雜振動，與單純觀念可以結合而成複雜觀念者正同。於是精神方面觀念發生之際，生理方面卽有振動與之相應。觀念單純則振動亦單純，觀念複雜則振動亦複雜。總之，心理生理兩方面，完全相應。此種學說，到了普立斯特萊手裏，遂益見發展。普立斯特萊認心理現象爲腦中樞之反映。於是心理爲生理之一部門，非徒相應而已。普立斯特萊將精神和腦髓視同一物。謂外界事象是決定的，意志也是決定的。他曾著有關於物質及精神之論究 (Disquisitions rolating to Matter and Spirit) 一書，將物質與精神分析得很清楚，大致說明如次：一、靈魂如爲非延長的實體，則靈魂不存在於空間之中，因此亦不存在於身體之中。因爲如果存在於空間之中，則靈魂任如何小，必須佔有一部分的位置，此於理不能通。二、說明思想與說明光與電氣相同，不必別設原理。思想與光電之間，並無大相違異之處。三、精神之發達與身體之發達相平行。精神的基礎卽是身體。四、一切觀念皆從感官知覺而來。五、外物的觀念（例如木的觀念）乃從牠的對象相同的部分而成立；若精神爲不可分割的單一物，如何能含這種觀念？六、精神是可成長，可衰頹的東西。精神旣是絕對單一的實體，加何又可增加，可變

化，可減少。實爲不可解。七、人類的靈魂如爲非物質的，則一切能知覺、能記憶、能判斷的動物，均不可不有靈魂。八、精神既能獨立思考行動，又何須與身體結合。九、精神論者謂精神爲非延長的；然非延長的數學的點，如果也說含有無限的觀念、感情、意慾等，豈不是一宗不可思議的事情嗎？十、精神論者說：精神如果爲物質的，則物質也和精神一樣，可以爲動機、理由及論證所搖動，世安有此理者？唯物論者正主張物質也可爲動機、理由及論證所搖動。所謂物質，並不是死的物質，而是有生氣的物質。如認物質爲動機、理由及論證所搖動爲不可解，則單一的實體爲延長的實體所搖動，更不可解。十一、精神論者說：如果精神由許多原子組織而成，如何能感到自我統一？換句話說，如何能達到自我的意識？普立斯特萊認此種非難極有力，曾自白無法以解答之。以爲從無數的觀念、感情、意慾，不易說明自我的發生。十二、精神爲物質，則神亦爲物質。以上是普立斯特萊對於精神與物質的說明。普立斯特萊此種說明，在唯物論思想的發展上，亦有相當之勢力。

十八世紀法國的唯物論　法國自笛卡兒產生以後，一面使理性哲學發達，一面更使唯物論發達，十八世紀的唯物論所受笛卡兒的影響實甚大。雖然當時也受到英國思想的影響，如洛克的經驗哲學，成爲認識論上的感覺論；牛頓的自然科學的機械觀，成爲生理學上的唯物論。但笛卡兒的思想，實爲法國當時啓蒙思想的淵源。這時代的代表學者爲拉麥托里、狄德羅、何爾巴哈及愛爾法修諸人，他們的貢獻不僅在法國唯物論史上佔了很重要的篇幅，便在唯物論史整個發展過程中，也佔了一個很尊崇的位置。現在將

他們的唯物論的學說約略敍述之。

當時法國最有聲色的唯物論者，首推拉麥托里。他首先著精神的自然史（Histoire Naturelle de l'âme, 1745）一書，用比較穩和的論調，發表自己的思想。後遂著人類機械論（L'Homme machine, 1748）一書，大胆的稱道唯物論。他曾患過一場熱病。當熱度極高之時，血液循環之激昂，對於精神上曾與以莫大的打擊。他由這種事實的觀察，遂得到一個大啓示。以爲精神作用都是物質活動的結果。吾人的身體組織各有不同，因之精神作用亦生差別；精神依存於肉體，僅由肉體而始能認知。據感官所教，物質必爲具有形相的運動。一切物質都具有感覺與否，姑可不問；惟一切具有感覺之物必爲物質的，則可斷言。一切觀念從感官而來，無感性的印象，則任何觀念皆不存在。吾人與外物相接，或與他人相交際，或由教育的影響或由社會的習慣而漸次收得許多觀念；結果觀念的結集，無一非從感性的印象而來。即此可知吾人的精神無一不依存於吾人的身體。身體死滅，精神亦死滅，無死後的生活之可言。拉麥托里的思想，差不多都是由笛卡兒的思想引伸而來的。笛卡兒以下等動物爲機械，拉麥托里遂進一步，以人類亦爲機械。動物與人類之間，只有程度上的不同，並無性質上的不同。靈魂這個名稱不過單指營身體中精神作用的部分而言而已。腦髓爲營精神作用而有精巧的筋肉，腳爲步行而有粗糙的筋肉，其爲筋肉一也。拉麥托里由這種思想，進論到倫理上社會上一切問題。他以爲吾人的目的在求快樂。但吾人的精神依存於身體，則吾人所求的快

樂，畢竟不過爲身體上的快樂。快樂之中，有強烈而短促的，有穩和而永續的。前者爲感覺的快樂，後者爲精神的快樂，但皆不出乎身體之外。社會上常有勸善懲惡之舉，其實惡人乃是一種病人，善人乃是一種強健的人，都是決定的，必然的，又何所用其勸懲呢？唯物論者以仁慈爲懷，決不如此立教。唯物論是從罪惡與責務之感情解放的，是可將一切宗教上的迷信與恐怖擺脫的。世界上如果大家承認無神論，世界上纔有眞幸福出現。到了這個時候，宗教上的戰爭也免去了，那些可怕的戰將的宗教家也絕迹了，於是現時中毒的自然世界纔會回復本來面目。所以無神論者的國家，是最幸福的國家。

拉麥托里是本笛卡兒、霍布士的思想，以主張唯物論的，上面已有說明。於是一方面有拉麥托里對於一切現象作一種機械的說明，一方面又有蒲豐（Buffon, 1708—1788）、洛賓訥(Robinet, 1735—1820)將自然科學之機械的說明，應用到心理生理兩方面。蒲豐、洛賓訥是將波訥（Charles Bonnet, 1720—1793）的學說發展出來的東西。蒲豐曾著自然史（Histoire naturelle générale et particulière, 1749）建立有機的分子說。他以爲有機的分子爲一切生物的原質，乃不假他力而自繁殖的原子的結合物。一切有機體皆由此有機的分子之機械的集合而成。這是他的有機的分子說的要旨。蒲豐的學說，也本之斯賓諾莎。洛賓訥比蒲豐更作進一步的研究。他除斯賓諾莎之外，更受有來布尼玆的影響。曾著自然論（De la nature, 1761）一書，係根據來布尼玆單子論的發展說而成之者。他把萬物看作無數連續發展的階段。

在各階段，精神和物質的二要素，以相異的比例而混合。即各個物的本質在精神的方面優，則在物質的方面劣，反之，在物質的方面優，則在精神的方面劣。而二者的根本爲物質。所以從全體看來，精神的活動爲根本的物質的活動的特殊場合，可再還元於物質的基礎。來布尼滋以表現物質的單子爲精神之最低下的無意識的東西。洛賓訥則以一切觀念及意志作用爲神經活動之機械的變態。洛賓訥之說，是從來布尼滋單子說所導引而出的。蒲豐和洛賓訥的思想，比拉麥托里的思想緩和了些，沒有甚麽可特別注意的地方。

唯物論者中尚有一人，也值得我們提起的，便是狄德羅。狄德羅是具有詩人而兼哲學家的性格的。他的思想曾經過幾度轉變。最初從理神論的思想，其後傾入懷疑說，晚年遂進於自然論的萬有神教。他是有名的百科全書（Encyclopédie）的編輯者。關於唯物論的思想，他曾著有自然的解釋（Interprétation de la nature, 1754）一書。他以爲眞的研究法是知覺與思惟、歸納與演繹的併用。即是由經驗出發，經過理性，再回到經驗。在這書中曾注意到合目的的自然現象的說明。他以爲自然現象之合目的性，並非自然以外有原因，這原因即在太初以來物質的混沌狀態中。在物質的混沌狀態中，已經有生命和意識的能力各種元素存在。而這些元素漸次集合，且經過許多發展階段，遂成爲動物和人類。即此可知狄德羅也受有相當的來布尼滋的影響。但他把運動看作本原的性質，關於這點，便顯然是脫蘭德的影響。不過他在又一論文上，論物質及運動之哲學的原理（Principes philosophiques sur la matière et le mouvement），以

靜止狀態爲緊張 (Nisus) 的狀態，這非出自來布尼玆而何？他又著有塔朗伯爾與狄德羅的對話(Entretien entre d'Alembert et Diderot) 一書，這書是他一生最享榮譽的著作，書中的思想更其是來布尼玆的影響。他以爲感覺的能力爲物質之一般的本質的屬性。不僅如此，他把這種思想更作一種澈底的主張，而立潛勢的感性與現勢的感性 (Sensibilité inerte-sensibilité active) 的區別。認自然的生命和精神是永久的。並非純機械的作用之所產生。有機物每次由滋養物化爲血液和神經，便是潛勢的形態向現勢的形態之推移。外的條件任如何重大，而內的條件實是主因。由死的分子不能做成活的組織。所以現在有生命和意識，就是牠從來就有生命和意識的緣故。由是以談，狄德羅的唯物論，和拉麥托里竟全然不同。於是到了何爾巴哈。

唯物論發展到何爾巴哈，可謂臻於極盛。何爾巴哈曾著自然的系統 (Systéme de la Nature, 1770) 一書，是將當時的唯物論、感覺論、無神論、利己主義等的思潮，搜集無遺，以盡力發揮唯物的思想的。當時的人稱之爲唯物論的聖經。這書是一七七〇年以密拉波 (Mirabaud) 的名字出版的，其實是集合於何爾巴哈家中的一團自由思想家所成。不過大部分是出自何爾巴哈的手筆。像狄德羅、格立謨(Grimm, 1723—1807)、拉格蘭日 (Lagrange, 1736—1813) 這班人，都不過擔負些相助爲理的責任而已。書中的要旨，約如次述。

存在於宇宙的東西，只有物質。物質有廣袤之性而具運動之力。運動分引力拒力二者。由此二力而一切運動以生。運動有種種不同，因之一切事相亦有種種不同。所以宇宙間的現象，莫不可以由物質與運動說明之，並無所謂神與精神的實體之存在。吾人所以於身體之外認有精神的實體之存在者，無非因爲吾人對於身體所起的變化之中，僅能察知外部的運動，不能察知內部之精微的運動，遂不得不歸之於精神作用。要之，這種錯誤，皆由把自己看作二重的東西，所以發生這種錯誤。吾人於世界之外，相信有神，以爲世間種種災禍的原因皆由於神的作用，其失亦正與相等。一切精神皆由感覺所生，感覺爲腦分子之運動。腦分子爲純粹的物質分子，其運動與其他物質的運動，毫不異其性質。此物質分子相結合之時則生感覺，並非物質分子自身有感覺。卽此可知精神之力皆由身體之力導引而出。至論到神，此乃一般僧侶，無以自聊，故爲此愚妄之說以欺民衆。宇宙爲存在物的總體，有何神的假定之必要。吾人一面與神以無限的非物質的及形上學的屬性，一面又與神以不調和的道德的屬性，這豈非自陷於矛盾？以上所論，皆屬何爾巴哈唯物論的要旨。其次談到倫理問題。運動之力，通於物理人事二界。在物爲惰性，在人爲自愛性；在物爲引力與拒力，在人則爲親愛與憎惡。一切行爲莫不以自愛爲動機，以利己爲標的。善人惡人的區別，只是身體的組織決定的結果。最後又談到意志自由與靈魂不滅的問題。人也和一切的事物一樣，受必然的關係所支配。所謂意志自由，不過是一種迷妄，不過是一種不想把罪惡的責任歸到神的迷妄。靈魂不滅之說，其迷妄更

有甚焉者。

唯物論者中尚有一特出的人物，便是愛爾法修。他在哲學史上是受人漠視的，可是他在唯物論史上的地位卻是很高。他的重要著作是精神論 (De l'Esprit) 一書。他這部著作曾為教皇克列蒙第十三（Clément XIII）所禁止，其價值可想見。愛爾法修認人類是動物的一種，要遵守自然界一切規律而為自然界一部分。我們的智慧能力乃我們的物理組織的結果。他最為人所推重的，便是對道德起源問題的解答。他認道德是由人的感覺產生的。並認解決道德問題的出發點，是『利益支配我們的一切判斷。』他以為人類並不惡，不過依自己的利益做去而已。如果物質世界要遵守運動的規律，那麼精神世界也要遵守利益的規律。總之，愛爾法修認利益支配人類一切的道德行為。這在十八世紀唯物論者中是特出的。

這期的唯物思想，雖只是霍布士、脫蘭德以及笛卡兒、斯賓諾莎、來布尼玆諸人的思想之引伸與擴大，可是在唯物論史上所發生的影響卻是很大。新唯物論便多少是由這期的唯物思想導引而出的。不過其中所含的缺點，也很多，將於以後論之。

十九世紀德國的唯物論　十九世紀唯物論的特色，多少採取脫蘭德的精神物理論的形式。比十八世紀法國的唯物論，並不見有何種顯著的進步。這種唯物論雖發達於十九世紀的德國，但所受十八世紀之末各科學家的影響實甚大。概括言之，如化學方面的拉瓦節 (Antoino Laurent Lavoisier, 1743—17

93），發表關於燃燒的新說；生物學方面的拉馬克（Jean Baptiste Lamarck, 1744—1829），發見生得習慣遺傳的原則；天文學方面的拉普拉士（Pierre Simon Laplace, 1749—1829），倡導星雲說；地質學方面的里耶爾（Lyell）應用進化論說明地質現象；以及馬耶（Robert Mayer, 1814—1878）的勢力保存說，赫爾慈（Heinrich Hertz, 1857—1894）關於電氣的學說，都是科學上最著偉大功績，而於唯物論的發展有最大助力者。加以當時唯心論的思辨哲學風靡一時，於是反動大起。黑格爾學派之間遂生分裂，而有斯特拉斯（F. Strauss, 1804—1874），費爾巴哈（Feuerbach, 1804—1872）諸唯物論者產生。費爾巴哈的唯物論，當在第四編『新唯物論』詳述，牠對於新唯物論的影響是很大的。後來到了一八五四年，一般科學家、哲學家在格丁根（Göttingen）開了一個自然科學大會（Natural Science Congress）。會席上有瓦格訥（Rudolf Wagner, 1805—1864）其人宣讀人間的起源與精神的實體一種論文，主張從物質過程獨立的靈魂之存在。并謂『知識與信仰，宜截然劃分，知識無法證明之處，只有依賴信仰。』又附說『關於信仰的事實，最好是盲目的信仰。』因此引起佛格特的盲目的信仰與科學（Köhlerglaube und Wissenschaft, 1855）一種激烈的辯駁書。此為唯物論與唯心論的論爭的嚆矢。以佛格特的學說為機緣，因有倅雷叔特、畢希訥、楚爾伯（Heinrich Czolbe, 1819—），赫克爾（E. Haeckel, 1834—1919），阿斯特瓦德（W. Ostwald, 1853—1932）諸人產生，遂促成唯物論的發展。

瓦格納在自然科學大會所公表的論文第一部分，是說：人類從一對的男女而來，此等事從精密的科學的立腳點去論斷，是不能肯定的，也不能否定的。第二部分是說：佛格特的生理學否定個人的不滅與靈魂的存在，這是因爲佛格特認精神作用爲實體的腦作用的結果。信如此說，則飲食不成爲人類最高尙的作用嗎？須知生理學認精神的實體爲不必要，就不見得在道德上也是不必要。精神的實體從科學可以否定，卻從信仰可以維持。瓦格納這種說明，遂引起佛格特一場大憤怒。除反駁瓦格納而外，並提出自己的主張。佛格特唯物論上最有名的警句，是『思想之於腦髓，猶膽汁之於膽囊，尿之於腎臟。』他這種主張，雖不免爲法國啓蒙時代的思惟分泌說——啓蒙時代的唯物論者，主張腦之分泌思惟，猶肝臟之分泌膽汁——之復興，但他卻能進一步，研究精神能力與腦髓的重量、皮質的曲折之間，存有某種關係。又他主張思想的界限與經驗的界限相應，這就無異於說認識上的理由，亦爲維持唯物的見解所不可缺少的要具。

繼佛格特而起者，是爲侔雷叔特。侔雷叔特著有生命循環論（Der Kreislauf des Lebens, 1852）一書，是根據那時代科學研究的結果而立說的。他說：『生命是從物質的無機到有機移行，更從有機到無機移行之永遠的循環。』他這句話，已經把他的根本思想完全揭出。他對於當時李畢克(Liebig, 1803—1873) 的生活力說，極力加以反對。生活力說乃是除有機體的體力的原理以外，承認有生命的原理。這從亞里斯多德以來，有許多學者是這樣看法，雖然說法不同，而是認生命的原理則相一致。侔雷叔特同時代、

的學者，更熱烈的如此主張，所以倅雷叔特竭全力以相詰難，并引柏特洛（Berthelot, 1748—1822），從化學元素可作成有機體的學說以爲辯護。不僅如此，更取拉瓦節關於燃燒的說法，以爲從燃燒所生的熱，即可形成有機體的力，於是物質可以完全支配人類。所以他的唯物論的結論，是『無物質即無力，無力即無物質。思惟即是腦物質的運動。』我們從此處可以看到他對認識論的說明。他認世間一切存在，莫不由於屬性。物自體和現象之間並無不同。物質之刺激吾人感覺器官，使吾人得以發見屬性，則吾人既已捉住事物的本質，而吾人的知識即已達到絕對的地步。所以唯物論者認力與物質、精神與物質，神與世界完全一致。思惟這種東西，可以由心理學的實驗完全證明。一個人便是兩親與乳母、場所與空間、空氣與氣候、音與光、食物與衣服的總計。還有甚麼抽象的生活力可說呢？

再其次，是畢希訥。畢希訥襲用倅雷叔特的學說，再加上達爾文及里耶爾進化論的思想，其後更加上拉馬克生得習慣遺傳說，以立一鞏固的唯物論的基礎。他著有力與物質（Kraft und Stoff, 1855）一書，曾自白所受倅雷叔特的影響極大。不過他認力與物質是二而一的東西，這卻是他的見解。他以爲世界由物質而成。世界的秩序乃由物質的進化而生。世界無神，無自由，無不滅，更無最後之因。萬物無論有生命的，沒有生命的，結果都是物質。生命只是在適當境遇之下，自發而生的物質之結合。精神活動即由外界刺激在腦的灰白質中所起的運動，與電氣、磁氣及其他物質的運動，並不異其性質。精神的產生必預想有機組

織的存在，精神爲腦髓全體作用之綜合的表現，猶呼吸爲呼吸機關全體作用之綜合的表現。神經細胞的原子與物質何以能生感覺與意識；其理雖未能明，但知原子與物質能有此種作用，亦旣已足。凡上所論，皆屬力與物質的著作中一部分的意見。尙有一部分的意見，乃就各種精神作用以考察其在腦中的位置。因取理性、想像、記憶、數的意識、空間的意識、美的意識及其他的事物，一一配置於腦質中的神經節細胞。幷謂成年者已發達的意識中，其觀念之數不能達到十萬以上。尙餘有五十億或百億的神經節細胞以供新精神構成之用。這種說明，似乎比往昔唯物論者的態度更肯定些。

尙有一個楚爾伯。他也和其他的唯物論者一樣，否認超感覺的世界的存在，不過他以爲單用物質說明生活現象，似乎規模太狹小。他不像其他的唯物論者從自然科學的見地去說明，他特別的用道德的要求做理由去發揮。康德曾經說過，關於超感覺的世界，不能不聽道德的要求的裁判。所以楚爾伯也認爲超感覺的世界的存在，不必一定加以否認。只是世間至高的幸福必由享有自然，在自然界得到滿足之後，纔能達到。然則超感覺的世界之承認，必反乎幸福。所以是認超感覺的世界，實爲不道德之尤。吾人本這種觀點，對於一切現象的說明，須以採用機械的說明爲適合。他又論到精神作用，以爲知覺和感情乃是最簡單的精神的要素。一切精神作用皆可由此說明。知覺和感情，從很久遠的往昔以來，即潛在於空間。這便是世界精神（Woltseele）。腦髓的作用便是這種世界精神的實現。從這種現實化的世界精神——知覺和感

符——遂產生一切精神作用。質言之，一切精神作用爲潛在於空間中的世界精神的顯現。而世界精神在空間有延長，所以吾人的精神作用亦有延長。從這種見地說來，他的學說，直是一種延長說（Extension-ism）。他雖和其他的唯物論者一樣，從機械說明萬有，從感覺說明精神作用，但他的論據完全不同。他是在唯物論的根柢上，加一種深切的玩味的。他著有新感覺論（Darstellung des Sensualismus, 1855）一書，亦唯物論上的名著。

現代顯著的唯物論者，是爲赫克爾和阿斯特瓦德二人。赫克爾以從比較解剖學、古生物學、發生學等研究所發見的事實爲根據，說明宇宙的發生。他以爲一切萬物都是從根本的實體進化的根本原子而來的。天體的發生、有機體的發生，莫不始於原子。例如有機物乃從單一細胞進化而來的，而此細胞的原形質，卽由無機物的炭酸鹽所生。神不過是根本的實體所具備之永恆的勢力。感覺和意志乃爲實體的屬性。所以從實體進化而來的自然界，任是何種物體，沒有無感覺與意志的。卽沒有無精神的。因此可知精神無起源。在卵與精子裏面，有細胞精神；在受胚的卵裏面，有胚種精神；在植物裏面，有纖維精神；在動物裏面，有神經精神。人類的精神卽生長於已受胎的卵中，從低等動物的精神而漸次進化。要之，赫克爾乃將實體與物體視同一物，以精神爲物體之普遍的屬性。是則赫克爾的哲學已逸出唯物論的領域而進於一元論。惟他認實體僅限於一種，固屬一元論，但他以實體爲物質，認精神乃從物質導出之物，仍屬唯物論。所以他的思

想是一元論而兼唯物論。當時的學者有一部分不願用唯物論這個名目，而願用一元論這個名目。赫克爾就是如此，畢希訥亦是如此。我們統稱這種主張爲唯物論的一元論。赫克爾在哲學最擅榮譽的著作，是宇宙之謎（Die Welträthsel Gemeinverständliche Studien über Monistische Philosophie, 1899）一書。

阿斯特瓦德是物理的化學的創始者。他倡導勢力說，通常稱爲勢力的一元論者。他認勢力爲一切現象的總體，又爲眞實的實體，生命的表徵是一種勢力之流。有機體中有種種勢力貫流於靜止的組織中，由其接觸作用，遂生活動。有機體爲自己保存起見，常常獲得並且貯藏這些勢力。吾人的意識生活，亦可用勢力去解釋。即精神的過程乃是與化學的勢力相類似的一種特殊勢力的循環。這勢力可稱爲神經勢力或腦髓勢力。主觀的意識現象即神經勢力的作用及性質。其他知覺、思惟、意志等，無一非勢力的作用。吾人可根據這種勢力說明解決進化論上爭鬬、生存、淘汰、適應諸事實。阿斯特瓦德否認有所謂先天性的存在，以爲先天性不外是由長期的進化與遺傳所設定的思惟方法，並由人類的經驗與其合目的性所確證的規範，由此更進一步，遂認空間、時間、因果的概念都不過是從經驗所得來的遺傳的表象。以上是阿斯特瓦德勢力說的概略。

屈爾白對唯物論的分類　屈爾白在他所著的哲學概論（Einleitung in die Philosophie, 1895）裏面，將唯物論分爲二種：一、理論的唯物論；二、實踐的唯物論。理論的唯物論又別爲二：一、統制原理的唯物

論；二、形上學的唯物論。形上學的唯物論再別爲二：一、二元論的；二、一元論的。二元論的唯物論謂物質有二種不同：卽謂物質有粗糙的物質與精細的物質，有活潑的物質與不活潑的物質。一元論的唯物論謂物質可以統一一切。屈爾白又將一元論的唯物論別爲三種：一、屬性的唯物論，以精神爲物質的屬性；二、因果的唯物論，以精神爲物質的作用；三、等質的唯物論，以精神過程在品性上爲眞的物質。以上說明形上學的唯物論。至統制原理的唯物論，乃謂物質界須受統制原理的說明，卽採用物質的說明，而排斥所謂神、靈魂、精神等之超自然的說明。統制原理 (Regulatives Prinzip) 云者，乃和構成原理 (Konstitutives Prinzip) 相對待的名稱，這是康德使用的術語。康德以爲關於客觀實在認識（經驗認識）之可能的原理爲構成原理，例如範疇或悟性的原則。關於客觀實在認識不可能，但對認識的統一得與以適當方向的原理爲統制原理，例如理念。新康德派的朗格 (A. Lange, 1828—1875)，便是使用統制原理，成立一種新形式的唯物論的。至關於實踐的唯物論，屈爾白並沒有怎樣的說明。通常認實踐的唯物論有倫理的唯物論與經濟的唯物論二種：前者以物質的利益及感覺的快樂之追求爲人類行爲的唯一目的。後者以社會生活之物質基礎，解釋一切精神的發展。以上的分類方法，在以往的哲學界頗引起一部分人的注意，但自新唯物論產生以後，這種分類法遂完全被擯棄無人齒及了。

新唯物論亦名辯證法的唯物論 (Dialektischen Materialismus) 是完全站在一個新的觀點上，討

論一切哲學上的根本問題的。不僅不承認有理論的唯物論與實踐的唯物論之別，卽形上學與認識論之別亦否認之。辯證法的唯物論亦可名唯物論的辯證法，因爲牠是把實在論和認識論、方法論，看作一個東西的異名。牠的哲學全體，便是在現實諸科學中所證實的單一的世界觀。關於這派的內容，當在第四編中敍論之。

機械的非歷史的　朗格在唯物論史的開端這樣說道：『唯物論和哲學一樣古舊，不會比牠更古舊』這句話至少可以使我們知道，自有哲學，便有唯物論。希臘開祖的達雷士，便是唯物論者，同時又是無神論者。自從德謨克里特士的原子論產生以後，於是有十六七世紀英國的唯物論，十八世紀法國的唯物論，十九世紀德國的唯物論，直延至最近代，更以方興未艾之勢而發展。就中法國的唯物論，佔唯物論史上最有聲色的一頁，其所含反抗精神最豐富，爲新興階級對封建關係厲行革命之精神的武器。由其所憑依的社會經濟條件，完成了當時所負的歷史的使命。

他們最廣泛的病徵是從機械論的觀點，觀察一切事物。他們對事物的考察，是從數量、位置、形式等出發。把事實看作個別的、散在的、靜止的、固定的，把一切運動看作只是空間上機械的運動（卽移動；）而否認質的差別。認爲一切物質，都是還元到無質的微粒子之純量的結合。因否定質的客觀性質，遂無形中走入於主觀主義，因此，移到哲學上，便陷於唯心論的形上學的觀點。而且他們觀察實在，觀察感覺，只從直觀

的形式去觀察，而不從內的聯繫去觀察。他們只把人類當作感覺的對象去解釋，而不當作感覺的活動去解釋。這些都是他們的顯著的缺點。

機械唯物論之根本的特徵，是把力學當作唯一的科學，用力學的觀點觀察自然的全體。可是，力學雖研究物體的運動，卻不研究物體的變化，不能說明物質的發展。所以機械唯物論者們只能理解物質和運動之必然的聯結，而不能說明運動的本質。

機械論的世界觀，決定了他們對思惟作用的理解。他們沒有發展觀念，因此不能理解認識之歷史的性質；不理解物質界反映於意識的，並非自然而然的被給與於人類；而是在長期的鬬爭之中，被人類獲得的東西。人類的能動性，在社會的實踐之歷史過程上，使其意識發展。這是機械唯物論者所不理解的。

本來，人類之社會的存在，是物質本身，也是歷史本身。機械的唯物論者只會理解當前的一切事物是物，而決沒有想到歷史本身的演進也是物。所以他們平時儘管談物，可是一涉及歷史，便不是唯物論者了。

第四章　唯心論

唯心論與唯物論正相反對。乃以精神爲根本實在，認物質乃由精神產生的隨附現象。唯心論與觀念論在西語上同名（同爲Idealism）而異實。唯心論是形上論上的用語，觀念論是認識論上的用語。大抵

觀念論不認世界有超經驗的事實，祇承認經驗中所有的東西；唯心論承認超越直接經驗的事實，以世界為絕對的精神實體，不待認識之而始有。康德以後的德國哲學，多半由觀念論出發而歸結到唯心論。唯心論的歷史，說來亦甚長，現在先作一概括的說明，然後分段敍述。

唯心論較唯物論晚出。古代的哲人派已經含有很多的唯心論的成分，但明白主張的，乃是柏拉圖。柏拉圖把世界分為本體界和現象界兩個截然分離的世界。本體界就由他所臆造的『理念』(Idee) 當之。後來把柏拉圖的學說發展，而益提高唯心論的思想的，便是新柏拉圖學派的柏羅提挪。降至近代，有來布尼玆產生，創倡單子論，更明白的表示唯心論的思想。至於主張最力的，卻是巴克萊。可以說巴克萊是唯心論者中模範的代表者。巴克萊把心看作宇宙的本體，謂世界不過為意識的內容。其後從別方面發揮唯心論的特色的，是為菲希特。菲希特而後，更有謝林、黑格爾、叔本華諸人，相繼產生，使唯心論發達臻於絕頂。以上為唯心論發展的大勢。現在依次作進一步的說明。

柏拉圖的理念論　柏拉圖的理念論 (Ideenlehre) 乃從四種要素而來：一、蘇格拉底的概念論，二、勃洛大哥拉斯 (Protagoras, 約 480—411 B. C.) 主觀論，三、埃里亞學派的實有論，四、赫拉克里特士的流轉論。柏拉圖取赫拉克里特士的流轉論與勃洛大哥拉斯的主觀論相結合，以為吾人之主觀的相對的知識，都是變化流轉的世界之事。又取與此相反的埃里亞學派的實有論與蘇格拉底的概念論相結合，以為

常住不變的東西乃是眞實體，但欲求認識，不得不有賴於概念的知識。可知柏拉圖的理念論，乃從四種要素而來。理念乃『姿態』和『形體』之義。但爲不可見的姿態，無形體的形體。理念是『非物質的』而爲常住不變的實在。有普遍之性，又有統一之力。柏拉圖最初由各個物而抽象之以作成概念，乃於概念的內容，附與以形上的存在，遂有理念。但既已一度附與以實在性，便不再由各個物抽象以作成概念，乃反認理念爲原型，各個物爲原型的模寫。柏拉圖之意，以爲吾人的靈魂，卽具有理念。靈魂位於感覺世界與超感覺世界的中央，本來棲息於理念世界裏面，爲理念世界一個實在；後來墮落而降入於現世，遂把理念的姿態忘卻。及見到理念的模寫的各個物，始又回想到理念而起思慕之情。髣髴以流浪之身，不由得不生故鄉依戀的情緒。這便是柏拉圖的愛洛斯說（ἔρως）之所由發生。愛洛斯卽思慕憧憬之意。吾人欲脫卻感覺世界而復歸於理念世界，卽原於愛洛斯。在低下階段時，有求形體美之心（卽普通所謂戀愛）及進於最高尙的階段，則有求眞善美之心。哲學的研究卽本此而生。不僅人類如此，卽一切個物亦莫不模仿理念，以理念爲最後的目的。由此可知柏拉圖的理念論，乃由論理的而進於目的論的，這便是理念論發達的路徑。

柏拉圖從理念論出發，認有二個世界的存在：卽本體界和現象界。本體界卽常住不變的世界，卽理念的世界、理性的世界；現象界卽變化流轉的世界，卽感覺的世界。此兩世界全然各別。但於此有一困難問題發生。理念爲事物的本質，因之，理念界爲感覺界的原因。若理念界和感覺界全然各別，則此事如何而可能？

柏拉圖曾在所著懷端對話集（*Φaidwy*）裏面加以說明。意謂個物以理念的表現而存在。理念之來也，則個物產生；理念之去也，則個物消滅。但常住不動的理念，如何能自由來去，柏拉圖又另有說明。柏拉圖認個物以理念為理想，力求與理念相類似，於是理念得使個物動作。所以理念為感覺界的本質及原因，亦即為現象界的目的之意。從目的論的見地說明一切，比較的可以減少許多困難。

柏拉圖之目的論的說明，在理念界的組織亦發生影響。理念的世界雖高於現象的世界，但牠又為最高的最普遍的理念所支配，所統一。此最高的理念即善的理念。柏拉圖別名為神，又名世界理性。柏拉圖這種見解，蓋得之於蘇格拉底。蘇格拉底專從道德的立場以觀察世間一切事物。柏拉圖遂更擴大其說，謂事物之所以為事物，在各得其所宜，而各體之所宜，又必有全體之所宜以為統攝。即各體的目的皆必緣全體的目的以為規定。這是柏拉圖最高理念說的概略。要之，柏拉圖的最高理念，乃從倫理的見地而設定之者，若從論理的見地，則此說殆難成立。因為有善的理念即有惡的理念與之相對立，而善的理念固未易包含惡的理念。所以從論理的見地說來，便不免矛盾。柏拉圖的理念論既是由論理的而進於目的論的，宜其為說可以自由變化。

柏羅提挪的流出論　柏羅提挪號稱亞里斯多德以後最大的哲學者。他所欲解決的問題有二：一、超越萬物的神如何為萬物的原因？二、我們要怎樣纔可以回到萬物本源的神而受其福祉？前者為窮理問題，

後者爲宗教問題。自從柏拉圖的二元論產生以後，學者皆欲求一種適當的解釋，以使其一元化。亞里斯多德曾試爲之學園 (Academy) 派中人亦試爲之，皆未得解決，因此遂延引到宗教時代。當時學者對於神與世界、精神與物質，總無法作一種一元論的說明，僅知在神與世界之間，宜有一媒介者以爲之傳導。直至新柏拉圖學派產生，始別出新說，以解決前此未決的問題，這便是柏羅提挪的流出論 (Emanationstheorie)。柏羅提挪以神爲萬物的本源，爲宇宙的原動力。爲超越語言、文字及一切差別之絕對的實在。神爲無限無形，非任何性質所能規定，亦非物質與精神所能形容，更非思想、意志、活動、自意識等名稱所能想像。萬物皆由神而產生，非如基督教的神可自無而生有。從圓滿的神之本質而流出的便是萬物。故萬物非神的分離，亦非神的變化。萬物雖從神的本質溢出，但神的本質不增不減。恰如光雖從太陽發出，但太陽的光不增不減一樣。這種流出的思想爲柏羅提挪哲學的出發點。光愈近太陽則愈強烈，愈遠太陽則愈弱減；流出的事物愈與神相遠則愈不完全。因此柏羅提挪分流出爲三階段：第一階段所流出的東西爲『努司』(Nous)，即理性。『努司』爲完全的直觀的思惟。思惟的對象，第一是自己，第二是自己所從流出的本源即神。神超越一切差別，『努司』則含有思惟的動作和思惟的作用這種差別，即具有差別的根源。『努司』爲理念的世界，即理想世界，含有萬物的原型。柏羅提挪的理念論和柏拉圖的理念論不同之點有二：一、柏羅提挪不以理念爲獨立的實體，而以之爲神的精神中之模範的表象；二、柏羅提挪認個體亦爲理念。這二

點亦可說是柏羅提挪自己的發見。以上屬於第一階段。第二階段是從『努司』流出，所流出的東西爲靈魂。靈魂直觀理念世界，以此爲原型而附與物質以形狀。靈魂分高低二階段：高的靈魂有理想，有自覺的活動；低的靈魂則與物質相結合，具有形成形體之力。宇宙有宇宙靈魂，個人有個人靈魂，又各分高低二階段。自然便是低的宇宙靈魂與形體相結合的東西。高的個人靈魂和亞里斯多德所謂能動的『努司』相類，爲永遠不朽之物，卽在吾人死後亦存在；低的個人靈魂，則與身體相結合，而爲使身體活動的生氣。第三階段是從靈魂流出，所流出的東西爲物質。物質在萬物之中，屬於最低階段。物質卽是空漠的暗淡的空間，去神最遠，而爲一切惡的原理與無常的根源。物質非與神對峙而獨立之物，物質乃是消極的東西，卽爲『非有』。『物質從神的本源流出，漸次不完全，逐立於反對之極，而成爲物質；恰如光從太陽發出，漸次弱減，逐立於反對之極而成爲黑暗。靈魂流出物質，又附與物質以形狀，而自活動其中。所以感官的世界爲物質和靈魂的結合。物質所存之處則爲惡，靈魂所存之處則爲善。從消極的見地說明物質，不把物質當作與神相對立的東西，所以柏羅提挪的思想，是屬於一元論。柏拉圖的二元論之一元化，柏羅提挪自以爲是一種貢獻。柏羅提挪以感官世界的惡與不完全，均由神流溢而出，而此世界卻是可能的世界中最美的世界，在這點是新柏拉圖學派與基督教正相反對之處。

以上柏拉圖的理念論和柏羅提挪的流出論，雖同具唯心論的基礎，但嚴格說來，皆非眞正的唯心論。

因為理念不過是概念的實在，並未指示精神的內容——內的經驗之單純的內容。若柏羅提挪之說，不過使柏拉圖說更有一種神祕意味的組織與發展，也不足以當眞正的唯心論之目。比較的注重內容的，我們就不得不推來布尼茲。來布尼茲之前，雖有笛卡兒認意識為眞理的源泉，但表現為唯心論的，實是來布尼茲的單子論(Monadologie)。

來布尼茲的單子論　來布尼茲的思想，乃理性派的實體論和經驗派的個體論的調和，及自然科學的世界觀和宗教的世界觀的總匯。一面反對笛卡兒之延長的概念，一面又反對斯賓諾莎之單一的概念。他的哲學也和笛卡兒、斯賓諾莎一樣，從實體論出發，不過他的着眼點完全不同。笛卡兒認實體是不變動的，是一的；後來到了斯賓諾莎的時候，便成為汎神論。來布尼茲為避去這種汎神論的結論起見，於是根據物理學的考察，遂認實體為活動的力。他以為物體有所謂存在，即就活動而言；質言之，活動即存在。但活動即力，所以力即是實體。活動的力之單元為無限，這種單元來布尼茲特名之為單子(Monad)。單子為非延長的，為非物質的，又為獨立自存的。來布尼茲又名之為形上學的點。所謂形上學的點，與物理學的點，數學的點異。物理學的點任如何小，但既為物體，仍可分割，故非眞的點，不過如原子論者所謂原子而已。數學的點則無延長，不過為數學上的概念。所以二者皆非實在。若形上學的點，則兼二者之長而去其短。故單子不得自然生起，亦不得自然消滅。單子的生滅，蓋由於超自然的奇蹟。單子既為獨立自存之物，故不受其他

任何物的影響，而常自發的開展自己的狀態。來布尼玆說：『任何單子，都沒有可以出入的窗戶，』這便是單子最好的說明。單子本具有雜多的狀態，其後漸次開展，遂成為渾一的活動力。所以單子的活動為自己的開展，自己的開展即自己的表現。自己表現並非無中生有，乃為可能性的表現。欲達到表現之一階段，須經過其間一切階段，決不乘間飛躍，而須依從連續律 (Lex continui) 以進。因為如此，所以已表現的狀態含於現在的狀態中，將表現的狀態，亦可由現在的狀態預計而得。質言之，從任一狀態即可了解一切狀態，從任一階段即可表現一切階段。正猶樫實可以表現樫樹，牽一髮而全身動。不僅此也，單子固然從一狀態可以表現全狀態，但更可以表現其他一切單子的狀態。所以一個單子即是宇宙全體表現之物，即是宇宙的縮圖，又是宇宙的活鏡（Miroir vivant de l'univers）。沒有出入的窗戶的各個單子，雖彼此不發生影響，但常能一致，以表現全宇宙，正猶時計，彼此不謀而適同。這便是單子最神妙最偉大的功用。

一切單子均依從連續律而次第自己表現，上面已有說明，因為如此，所以世間存在的東西，均各具有特殊之相。世間無一物與他物全同者，換言之，宇宙無二個以上相同的存在物。但雖不相同，而常相似。萬物雖具特殊之相，而其差別非絕對的差別，乃程度的差別。一切反對都只是相對的。萬物在程度上有差別，在事相上卻皆相類似。所以吾人又須依從類推律。類推律為連續律的特殊狀態。來布尼玆由此類推律，遂達到萬物有心論。他以為吾人能表現外物，能認識『一即一切，』都由於吾人自身的意識作用。所以各個單

子表現宇宙，卽是一種心的活動，若外物而爲眞實在者，則必與吾人相同而爲心的存在者。這是來布尼玆的唯心論最顯明的表示。

來布尼玆以爲無限的單子，都是表現同一宇宙，或可云表象同一宇宙，因爲來布尼玆視表現與表象爲同義。表象有明暗的差別。由表象的明暗，而無限的單子大別爲三階段。位於最下階級的單子爲裸單子(Monades nues)。裸單子的表象最不明瞭，僅有昏睡狀態的意識。來布尼玆特名這表象爲微小表象。第二階級爲靈魂 (âmes)。靈魂的表象比裸單子稍明瞭，有感覺的意識。這好像動物的靈魂。最上階級爲精神(Esprits)。精神的表象最明瞭，不僅具有自己意識的能力，幷具有分析表象而作普遍認識的理性。這好像人類和天使的心。上級的單子必具有下級的表象，所以縱在人類和天使的精神中，亦含有微小表象。一切單子有欲從一表象移於他表象的動向，吾人所稱的意志，不過爲存於理性的表象之間的動向而已。

以上爲來布尼玆的單子論的概略。來布尼玆的單子論乃糅合種種思想而成的，最可怪的是爲對於神的觀念的說明。好像他所說的神，是爲說明單子的調和起見而假設而附加的東西。不過來布尼玆的單子論，內容倒很豐富，所以在哲學上所發生的影響很不小。

巴克萊的精神論　哲學上有從觀念論以與唯心論相結合的，巴克萊便是好例。巴克萊在哲學史上爲有名的主觀的唯心論者，亦可說主觀的觀念論者。他自以爲對於洛克哲學上所存的矛盾和缺陷，都能

加以修正。他在哲學上最有榮譽的著作便是視覺新論（New Theory of Vision, 1709）。書中大要如次：

我們通常以爲用眼可直斷物體的大小和遠近，其實不然。直接所與於眼的僅是色的感覺。以視覺決定物體的大小和遠近，乃是許久的經驗的結果。若考其起源，則視覺之外，更有其他的感覺的存在。這感覺卽觸覺，便是筋肉運動的感覺。由觸覺與視覺相結合，始能決定一切。因爲從前有用手探用足量的經驗，後來這種經驗成爲經驗的基礎，於是吾人眼中一經觸到事物，便若由視覺可以完全決定，不知視覺以前的基礎，實爲最重要的條件，視覺不過是示物體大小和遠近的符號而已。吾人見同一的月，有或大或小之殊，又望同一的山，有或遠或近之異。這都有其他的觀念爲之媒介，故有這種種不同的現象。要之，吾人以爲一見便可以直接認知的，其實都只是由其他的觀念做媒介而間接認知。而此媒介的觀念之中，最主要的，便是由眼球的回轉所生的感覺。吾人用兩眼近視物體之時，瞳孔間的距離狹，遠視物體之時，瞳孔間的距離寬，或寬或狹，而目的位置全變，目的位置變，則相伴而生的感覺亦變；故吾人所見物體的大小遠近，卽此常變的感覺和視覺相結合的產物。總之，單憑視覺，決不足以說明。生而盲者由醫術療治而得到視覺之時，初不辨物的遠近，這便是單憑視覺之故。幼孩常欲伸手去取遠方的物體，亦是無距離觀念的確證。所以欲憑視覺決定遠近，無異欲憑人的顏色決定人的喜怒哀樂。物體的大小遠近如此，推而言之，運動和數及塡充性等，亦莫不如此。一切皆由於吾人的主觀。捨主觀以外，任何物皆不存在。這便巴克萊感覺新論的主旨。

巴克萊由感覺新論遂發表爲他的獨特的唯心論。他以爲一切物體都不過是觀念。觀念有二種：一、感覺觀念，二、記憶觀念或想像觀念。然感覺觀念和記憶觀念不可視同一物。前者爲鮮明的，後者爲不鮮明的；前者具有連絡，後者缺乏連絡。就中最大的差異，乃是記憶或想像的觀念，可以由吾人的意志而生滅，感覺觀念則不能由吾人的意志而生滅。觀念的原因，既不存於心外的物的實體，將存於何處呢？巴克萊以爲存於精神。因爲知覺物體的精神，吾人可在意識內直接經驗之。然精神不止知覺着觀念，並能記憶着觀念，想像着觀念。關於這些事，便是精神的意志作用。所以記憶觀念或想像觀念的原因，便是精神的意志作用。只要具有意志，使一切觀念都會浮現到意識上；只要具有意志，那已經浮現了的觀念，又可以從意識內牽引而去。這都是在經驗上可以證明的。記憶觀念或想像觀念固可拿精神的意志作用做原因，以解釋一切，但感覺觀念又拿甚麽做原因呢？巴克萊以爲這可以使用類推法，可類推出來也是一種精神，卽是神。吾人所稱的自然界，卽是神直接所與於吾人的觀念。所謂自然律，亦不過是神的動作的秩序和規律。自然的事物，決不能夠離開神而自造因果的關係。自然界所以能調和而別具意匠者，完全是神的叡智和慈善的結果。然由神所與的觀念，爲存於神的精神中的永恆觀念的模寫。故在我的觀念中的世界雖消滅，而在有限精神中的世界固依然存在；又有限精神的觀念雖消滅，而無限精神中的觀念，固依然存在。由是以論，神的無限精神與由神所創造的有限精神，固永不至消滅。在這點看來，巴克萊的唯心論的主張，乃屬於一種多元

論的唯心論，因為他容許無數的主觀的存在。所以他的主張，與其說是唯心論，毋寧說是精神論（Spiritualism）。在他看來，世界存在的只不過是觀念和精神。巴克萊否認了洛克的物質的實體，卻自己又捧出一個精神的實體，宜乎後來為休謨一派所譏。

菲希特的純我論　菲希特首先看重斯賓諾莎一流的決定論，後來遂完全信奉康德的哲學。自康德死後，對於康德哲學有反對與信奉二派。反對最力的是叔爾慈（Gottlob Ernst Schulze, 1761—1833）、雅科俾、哈曼（Johann Georg Hamann, 1730—1788）諸人，信奉最力的是萊因鶴爾德（Karl Leonhard Reinhold, 1758—1823）、邁猛（Salomon Maimon, 1754—1800）、菲希特諸人。反對的專指摘康德哲學中所含的矛盾，信奉的則根據康德哲學的精神，而建立一個新的世界觀。就中，菲希特是號稱最能傳達康德哲學的真精神的。康德認現象界為主觀的構成，但主觀所與的東西乃是形式，然則材料從何處而來呢？康德以為材料便是由『物自體』觸發所生的感覺。然『物自體』能觸發感覺，即『物自體』為感覺的原因，則此原因又如何而得知呢？在康德的立場說來，因果律適用到現象界雖然有效，若適用到『物自體』則不免矛盾。最初發見此矛盾的是雅科俾。他以為『物自體』應該排斥，率性走到純粹的唯心論一面。於是到了菲希特，便絕對的否認『物自體』，認感覺亦為我的活動的產物。在這點說來，可以說菲希特是繼承雅科俾的事業。菲希特所謂我，自然不是說的個人的我，而是超個人的我。這超個人的我產生個人我與非

我。這超個人的我，菲希特特名爲「純我」(Roines Ich)，又名絕對我。康德以超個人的我爲先驗的統覺，但康德另立實踐的我，以之爲實在。菲希特的純我，卽康德的實踐的我，但兼有先驗的統覺的作用。純我爲行動及認識的原理，這是菲希特純我論的特色。

菲希特以爲哲學有兩個最澈底的立場：一、以從意識獨立的『物』爲原理的獨斷說，二、以從物獨立的『我』爲原理的觀念說。前者爲斯賓諾莎所代表，後者卽菲希特自己的立場。這兩個立場，應該取那一個，這是不能由理論決定的。獨斷說是從『物』說明『我』，但更不能不說明物的原因；觀念說是從『我』說明『物，』但更不能不說明『我』的原因。然則究應取獨斷說，還是取觀念說？菲希特以爲到這時便不能不取決於實踐的確信。既以實踐的確信爲準的，當然不能不取觀念說的立場。因爲獨斷說對於實踐的確信是不能說明的。如果不把良心的命令看作迷妄的話，那麽『我』便不能不爲絕對者。受動的快樂論者，多半喜歡獨斷說，若在自主獨立的理想家，便不得不以觀念說爲其歸趨。所以哲學常由人格而決定。菲希特很堅定的採取觀念說，認觀念說爲唯一可能的哲學。因他以爲從『物』決不能說明意識乃至認識。物是所見的，如何能說明能見的？因此，他認眞正的哲學須從『我』出發。從『我』導出一切表象，導出一切經驗。遂把這個哲學叫做『知識學』(Wissenschaftsehre)。但一切表象如何從『我』導引而出，菲希特有如次的說明。

吾人知道外物的存在，是憑視、聽、觸等諸感覺。而視、聽、觸等基於意識。若無意識則視聽觸皆不可能。吾人能體認外物，即在吾人能體驗視、聽、觸。但視、聽、觸等諸感覺存於吾人的內部，如何能表現到外部呢？換句話說，自己的感覺本來只可以當作點的，如何又可以當作延長的呢？菲希特有這樣的說明：吾人不僅能感覺，而且能直觀。吾人可直觀自己的感覺。而直觀的形式是空間。所以由空間可以使存於內部的感覺由直觀表現於外、本來應該是點的感覺，亦可爲有延長的可感性。然感覺和直觀除在同一意識外，並無何等直接的關係。使二者發生關係，把感覺配置到空間的某部分的，完全是思考的作用。於是對象由直觀而表現於外；但感覺不能無原因，於是對象又爲感覺的原因。

由上所述，可知外界完全爲『我』的所產物。此『我』爲超個人的我。外界爲超個人的我之無意識的產出。然外界欲浮上意識，必需要個人的我。個人的我爲何？即對於對象的主觀。本來，吾人的意識，非有『我思』的觀念，即不能成立。在吾人的意識內，每意識的瞬間，有我、我、我……的觀念相伴隨。所以我無物不能思考；反之，物無我亦不能存在。我與物同時並存。我（主觀）與物（對象）同爲絕對我之無意識的產出。然絕對我如何分裂爲無數的個我？絕對我之無限的活動，如果不遇到某種障害（Anstoss），則意識發生的可能，將不可得而設思。所以絕對我的自己意識，僅在由非我所限制的個我而見。然絕對我爲無限，所以一個個我不能盡，因而產出無限個我，各有自己意識。如此，可知意識是由絕對我的自己制限而生。然絕

對我何故分裂爲無數的意識？吾人須知絕對我的活動，非無意義者。絕對我分裂爲個我，乃是自己實現的手段。而個我的活動不能不預想非我的存在。因爲活動不遇到何等障害是不能顯示牠的活動的。所以爲實現我的活動，不能不於我以外更有妨害我之物，此物卽是非我，卽是自然。自然乃個我之道德的活動的工具。由是自然與個我同爲絕對我實現的手段。但於此有一問題發生，卽個人的自由，將如何而解釋。非希特以爲個人爲絕對我的活動的表現。個人在理論方面，爲直觀及思考的法則所制限，在實踐方面，爲普遍的意志所決定。然思考與否，任個人的選擇。思考在眞的意義說來，僅由意志的作用而可能。又吾人以普遍的意志爲自己的意志與否，亦可由個人決定。吾人或僅爲普遍的意志之盲目的工具，或進而爲善，別求有所貢獻，都屬於吾人能力的範圍。由上所述，可知非希特的絕對我，其範圍甚廣闊。凡康德的純粹理性與實踐理性、機械觀與目的觀，到了非希特的時候，都得了一個統一。

唯心論派中以來布尼疵、巴克萊、非希特三人爲最有聲色。雖同屬於唯心論，而各人所表現的方法不同。所同者三者均以能動的精神爲實在，凡屬非精神的東西，離了模寫卽不能存在。所異者乃是關於萬物的觀念：巴克萊以爲是神從外部直接所與於吾人的精神；來布尼疵以爲神造單子之時卽付與單子以種子，此種子由單子之自發的開展而發展爲意識的觀念；非希特則以爲是作用於個人我中之絕對我之無意識的產物。又各人對於世界之調和契合，其觀察亦不一致。巴克萊以爲是基於神的活動之恆常不變，來

布尼玆以爲是基於預定調和，菲希特則謂『絕對』不在個人我之外，卽於個人我之中而爲同樣的活動，便是說世界是唯一的。自菲希特以後，唯心論的發展，大有一日千里之勢。就中謝林和黑格爾是其最顯著者。菲希特和謝林、黑格爾之比較：菲希特屬於倫理的唯心論，謝林屬於物理的唯心論，黑格爾屬於論理的唯心論。換句話說：菲希特屬於主觀的唯心論，謝林屬於客觀的唯心論，黑格爾屬於絕對的唯心論，嚴格的說來，他們三家的思想在唯心論方面，貢獻尙小，在辯證法方面，貢獻實大。而謝林的特別貢獻，在同一哲學，故在一元論中敍述之；黑格爾的特殊貢獻在辯證法，這在第一編緒論中已說明，將於第四編新唯物論中再爲申述。

叔本華的意志論　菲希特、謝林、黑格爾諸人，均排斥康德的二元論，而以理性爲根本原理以說明萬有；叔本華不然，叔本華竭力闡明『物自體』與現象的區別的重要，而以康德眞正繼承者自任。康德認『物自體』爲不可知，叔本華則認此『物自體』卽爲意志。他首先取表象爲哲學的出發點，表象的世界——現象世界成立的條件，爲他哲學上最初的問題。他以爲主觀和客觀是相關的東西；沒有主觀，也就沒有客觀。世界僅以主觀的對象而存在，此乃確實自明的眞理。然對象乃依主觀之先天的形式而表現，所以世界不外是由主觀的構成作用而表現的狀態。主觀之先天的形式爲何？乃是時間空間及因果律。（叔本華在康德的十二範疇中，僅採用因果律。）康德以因果律僅存在於明瞭概念的認識，但如此，便不足以說明

外界的直觀。經驗的直觀康德以爲僅是感官上的事實，卽不外於感覺。然實際上因果律應用於感覺之時，而經驗的直觀始表現。可知經驗的直觀非感官之事，乃悟性之事。但悟性上這種動作（因果律的應用），全然是直接的、無意識的。叔本華本此理由，遂認動物亦有悟性。動物和植物的區別，存於悟性的有無，而人類和動物的區別，則存於理性的有無。理性乃由許多個物抽出共通部分以形成概念的作用。然概念乃由感象世界抽象之而生，可以說概念是表象的表象，不含有何種實在。感覺的世界爲我（主觀）的表象，概念爲表象的表象，然則一切世界，統共不過爲我的表象而已。如果任何物要由我認識，不得不先變爲我的表象的話，則我除了我的表象之外，任何物皆不得認識。是則世界並無何種根柢，世界原來不過一夢。

然世界果眞僅僅是我的表象麽？吾人果眞除了我的表象之外，任何物皆不得認識麽？叔本華大膽的否定此說。他以爲吾人的主觀，可以認識自己的本質。這主觀同時又是客觀。這主觀是認識的東西，同時又是被認識的東西。而這主觀卽是意志。意志之眞的作用，必表現爲身體的動作。意志的作用與身體的動作，並不是兩件東西。並不是二者之間有因果關係。在自己意識裏面，知道是意志，在悟性裏面，就表現爲身體的動作。身體的作用卽表現於直觀的意志作用。質言之，身體卽是意志的客觀化之物。身體的各部分，與意志的欲求相應。例如齒、食道和胃爲食慾，生殖器爲生殖慾，此外如手足，莫不由其他間接的欲求而產生。叔本華名此意志爲生存意志或生活意志（Wille zum Leben）。此意志爲盲目的，非理性的。我們從外面看

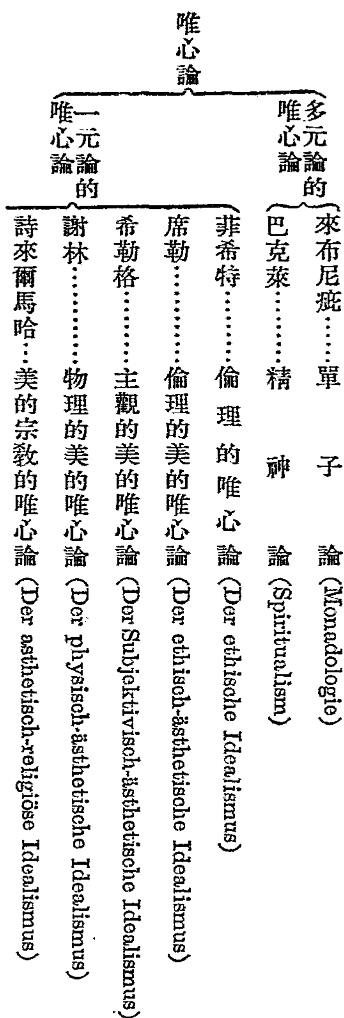
來，是身體，從內面看來，卻是意志。身體卽是意志的發現。然與我具有同樣身體的他人又如何？吾人可由自己類推，知道他人在本質上亦不得不爲意志。不僅是人類，便是人類以外的動物，在本質上亦不得不爲意志。動物爲保存自己的生命，爲繁殖自己的種族，而奮鬬，而競爭，無往非意志的發現。又不僅動物是如此，卽植物亦莫不如此。試看植物的枝葉慕光，植物的根株求水，植物的花蕊競美飾而誘昆蟲，何一非意志的發現？由此更類推到一切自然力，如一切物體的向下墜落，水之向低處奔流，鐵之傳導，磁之吸引，最顯著的如化學實驗中各原子間的化合遊離的現象，無往非意志的發現。由是以論，一切物的本質皆屬意志，皆爲同一意志的發現。其所以有彼此的差別，乃由有時間和空間的個體原理而起。無時間空間的差別，則個體歸於一。本體是「一卽一切」的東西。於是埃利亞派的『有，』斯賓諾莎的『實體，』謝林的『絕對，』都歸結到叔本華所謂意志。

世界爲意志的表現，已如上述。但意志在成爲現象之前，以從時間、空間、因果律而獨立之一定的姿態而發現。此卽事物之永恆的原型。叔本華因仿柏拉圖之意，亦名爲理念（Idee）。理念在無機界爲自然力，在有機界爲動植物的種族，在人類爲個性。自然力爲重力、不可入性、凝固性、流動性、彈性、電力、磁力及化學的力等。自然力在某時某地發現雖由因果律規定，但力自身並不受因果律的支配，因爲力隨處皆存在。動植物個體的出現，雖由刺激（因果律的一種）而支配，但種族的型並不受其支配。個性的發現雖由動機

（動機爲通過了認識的因果律）而支配，但個性自身並不受其支配。所以理念和意志自身同爲永久不變的存在，只有個體是不斷的生滅。意志是從低理念走向高理念的努力。高理念開始和劣等物競爭，迨征服之後，始佔領物質，而成爲現象。所以自然界無處不有鬭爭，就中，動物界更爲顯著；最後人類雖征服自然界，但人類自身又不免鬭爭。如此，爲欲達到最高的理念起見，中間必須經過許多鬭爭，於是產出爲鬭爭的手段的知力。在盲目的努力中爲防止落後起見，知力遂因而發達。愈達到動物界而知力愈精巧，人類乃知力達於頂點的動物。知力既屬鬭爭的手段，故知力爲意志的奴隸。以上爲叔本華意志論的概略。

多元論的唯心論與一元論的唯心論　關於唯心論的種類，說者不一，然可以從兩點觀察之：一、多元論的唯心論；二、一元論的唯心論。上面已有述及，近代唯心論的創始者，要算來布尼疵。他的唯心論是一種多元論的唯心論。因爲他是從單子論出發的，其多元的傾向最顯明。巴克萊乃是唯心論之模範的代表，他的唯心論亦是一種多元論的唯心論，因爲他是從精神論出發的，他承認一切外物出於無數的主觀。總之，在康德以前，只有多元論的唯心論，在康德以後，纔有一元論的唯心論。菲希特、謝林、黑格爾、叔本華諸人，都是一元論的唯心論顯著的代表。此外如席勒 (Johann Christoph Friedrich Schiller, 1759—1805)、希勒格 (Friedrich von Schlegel, 1772—1829)、詩來爾馬哈 (Schleiermacher, 1768—1834)、哈特曼諸人，亦都屬於一元論的唯心論。不過裏面卻又可以細加區別。原來康德哲學中包含着許多未統一的二元

論的思想：如純粹理性中悟性與感性的對立，理性中實踐理性與純粹理性的對立，又自由與因果、可想界與經驗界、目的論與機械論的對立，都是最顯著的。這些對立之中，康德雖然設想到牠們的根柢相一致，雖然假定牠們的統一，但未提出統一的原理。康德以後，有一些新學者產生，始各各提供統一的原理，一面把一切都歸之於精神，一面又着眼精神的統一性。於是求感性與悟性的統一原理的有萊因鶴爾德，求純粹理性與實踐理性的統一原理的有非希特，求自由與因果、目的論與機械論、可想界與經驗界的統一原理的有謝林、黑格爾。此外如希勒格在美學的範圍，詩來爾馬哈在宗教的範圍，莫不從統一原理上着眼，以建立其唯心論的主張。現在列為一表說明如下：



黑格爾……論理的唯心論（Der logische Idealismus）
叔本華……非理的唯心論（Der irrationalistische Idealismus）

唯心論的分類由學者自身的觀點而有不同。譬如謝林把菲希特的思想叫做主觀的唯心論（Der subjektive Idealismus），把自己的思想叫做客觀的唯心論（Der Objektive Idealismus）。又把自己的思想叫做積極哲學或實證哲學（Positivismus），而把黑格爾的思想叫做消極哲學（Negativismus）。又譬如斐西耶（Kuno Fischer, 1824—1907）把一元論分作個體的（Individualistische）與普遍的（Universalische），認黑格爾的哲學乃以普遍原理的概念爲絕對，叔本華的哲學乃以個別原理的意志爲絕對。於是認普遍的卽合理的，個別的卽非理的。前者卽所謂汎理性論（Panlogismus），後者卽所謂汎意志論（Pantelismus）。

心的假定與神的假定　唯心論的主張，上面已詳述之。現在作一總括的說明。唯心論者總想把宇宙間的現象和身體內部的事實，解釋得很圓滿，所以不得不作一種架空的說明。大致可分成兩點來說：一、心的假定；二、神的假定。前者說明身體內部的事實，後者說明宇宙間的現象。唯心論者每欲將二者互相聯貫，不至顧此失彼。第一、請說明假定有心者。此中又分二派：一、一心說；二、多心說。一心說，卽謂一切外物皆不外於吾心。如王陽明遊南鎮時，某友指巖中花樹發問：『先生說心外無物。但此花自開自落，和吾心又有甚麼

關係?』王陽明答道:『汝不看此花時,此花與汝心共寂,汝看此花時,此花與汝心共明。』可知王陽明的唯心論是屬於一心說。多心說卽謂一切外物不外乎無數的主觀。如巴克萊謂在我之觀念中的世界雖消滅,而在有限精神的世界固依然存在。可知巴克萊的唯心論是屬於多心說。總之,無論一心說與多心說,皆認一切外物爲心的所產,一切外物畢竟不過是可分析的觀念。第二、請說明假定有神者。唯心論者欲使宇宙間的現象有一個系統的無遺憾的說明,故不得不乞靈於神。這從柏羅提挪以來的學者便是如此。到了來布尼玆的時候,更大膽的建立預定調和 (L'harmonie préétablie) 的學說。所謂預定,卽神的預定。來布尼玆以爲宇宙的萬物由無限的單子而成。單子雖各異其明瞭之度而其內容全爲同一。故差別之中有統一,最大的雜多之中有最大的統一,這便是宇宙的眞相。宇宙所以有這樣的調和,完全是由神預先賦予單子以調和的性質的結果。所以宇宙調和是預定調和。巴克萊更是拿着神做最後的解釋之最出色者,他預防那些無神論者和唯物論者用抽象概念反對神,所以他首先排斥抽象概念。一面搗毀敵人的營陣,一面又鞏固自己的壁壘,所以巴克萊比普通唯心論者更具有一種獨到的伎倆。他如非希特、黑格爾、叔本華等也莫不拿着神當作宇宙之最後的說明。自從極廣漠的神以至極細微的心,都能聯成一個無遺憾的系統,這是唯心論者的特殊本領。就心的假定說,則唯心論變成唯我論 (Solipsism);就神的假定說,則唯心論變成有神論 (Theism)。所以唯心論所求得的結論,往往是唯我論和有神論的綜合品。毋怪一般人認唯心論

對宇宙的說明，只是一種神話式的說明。

第五章　新唯心論

康德以後的唯心論者，都是以絕對爲根本原理，概括的說，可以說都是絕對的唯心論者。這種思潮，到黑格爾遂達於絕頂。但自一八四〇年以後，風氣爲之一變，於是人心漸厭棄思辨哲學而傾向自然科學。及到了一八六〇年之後，風氣又爲之一變，而有新康德學派（Neokantianism）產生。他們的口號是『回到康德』（Zurück zu Kant!）。此外尚有許多人，雖非新康德學派，但亦爲轉變時期思想界的重鎮。於是更有一種新體系的哲學組織出現。他們也倡絕對的唯心論，可是和十九世紀前半之絕對的唯心論完全不同。十九世紀前半的唯心論，是從絕對出發以說明一切，他們的唯心論是從各個事實和直接經驗出發，以說明絕對。他們是站在自然科學者和實證論者的影響之下而發表自由的主張的。可是他們一面反對十九世紀前半的唯心論，一面也反對自然主義和實證主義。他們是具有一種綜合的融貫的意味的。他們是屬於新唯心論（Neo-idealism）。新唯心論這個名詞，也可以看作新觀念論，因爲他們都是結合形上學和認識論一同說明的。新唯心論派中最重要的是新康德學派。但新康德學派這個名詞甚廣泛，人數又很多。而且有許多新康德學派，同時又屬於新黑格爾學派（Neo-Hegelianism）。現在爲方便起見，只有分別的

作一種說明：一、綜合派的新唯心論。以陸宰、費希奈、哈特曼、馮德、倭鏗諸人爲代表。二、絕對派的新唯心論。以格林、布拉得勒 (Francis Herbert Bradley, 1846—1924)、鮑山葵 (Bernard Bosanquet, 1848—1923)、羅以士(Josiah Royce, 1855—1916)諸人爲代表。三、批評派的新唯心論。以勒努費、拉威遜、拉西列 (Jules Lachelier, 1832—1918)、布特魯(Emile Boutroux, 1845—1921)、克洛傑 (Benedetto Croce, 1866—X)諸人爲代表。在絕對派與批評派可以說大都屬於新康德派，如格林、二卡德 (Edward Caird, 1835—1908 and John Caird, 1820—1898)、布拉得勒、勒努費、拉西列諸人，是其最顯著者。絕對派和批評派同時又有屬於新黑格爾學派的，如羅以士和克洛傑爲純粹的新黑格爾派學者。四、西南學派的新唯心論，以文德爾班、李克特諸人爲代表。五、馬堡學派的新唯心論。以柯亨、訥脫爾普 (Paul Natorp, 1854—1924) 諸人爲代表。此二派是新康德派的正宗。本來新康德學派分前後二期：前期以朗格、斐西耶諸人爲主要代表，後期以文德爾班、柯亨諸人爲主要代表。六、德奧學派的新唯心論，以波爾查諾、布霖塔諾、邁農、弗塞爾諸人爲代表。此派有與新康德派相同的傾向，但非新康德派。現在依次作進一步的說明。

綜合派的新唯心論　這派以綜合與調和爲主眼，對於實證論、唯物論、康德的批判哲學及康德以後的唯心論，都有相當的採取和利用。他們不滿意舊派立於自然科學反對地位，用理性論的方法去建立形上學的人，所以純採綜合的態度，別建立一種唯心論，我們便把他們叫做『綜合派』的新唯心論。現在將

主要代表學說約述如次：

這派的開山大師是陸宰。他總想結合來布尼茲的單子論和斯賓諾莎的汎神論。主旨在調和一元論與多元論、機械論與目的論、實在論與觀念論。他以爲一切有機體，都可適用機械的說明，但世界存在的理由，卻不能不求之於理想。換言之，這個世界乃是爲實現道德的價值而存在。所以陸宰的哲學可以說是唯心論（偏於非希特的唯心論）和唯物論的綜合。陸宰從機械論出發，達到『萬物有心論』。他以爲萬物皆爲關係的存在。如云某物存在，並不單由於被知覺而云然，實由於其物與他物之相互的關係。便是當我不把物浮上意識的時候，他人必浮上意識，當一切生物不浮上意識的時候，而物與物固以相互關係之故而依然存在。然則，一切存在如云離了關係而有純粹的存在，是乃黑格爾之所謂『非有』，而爲抽象的產物。不過，此抽象的產物，何以吾人能感知之，這便不能不歸到吾人的意識。所以康德的『物自體』果是眞正存在的話，我們就可以由類推法，判定牠是精神。但物的本質非全然同一，所以精神性有高下之別。自漠然的感情以至明瞭的意識，其中有無數的階段存在。上至動植物，下至塵芥，都是有生命的，並不是死的，這可在顯微鏡中取得證據。陸宰又謂物雖有精神，但不是獨立的。因爲物只是關係的存在，在此世間，絕對無單獨存在之物。所謂關係，卽是交互作用。在物行交互作用的時候，物就成爲唯一無限的實在的部分或狀態。所謂唯一無限的實在，卽宗敎上之所謂神。神便是最高絕對的人格。世界並非如黑格爾所云，所謂神的

本性之必然的開展，世界無論在存在上，在內容上，都完全依屬於神的意志。

費希奈也是這派的代表人物。他以爲神在一切之中（汎神論。）精神和物質只不過是本質同而現象異的東西（並行說。）在費希奈看來，精神和物質都只是同一的運動。正如圓球，自外視之則凸，而自內視之則凹。所以凡物質的運動所在之處，必有精神的運動與之相伴。因此謂世界無無生命無精神之物，人類和動物都有精神，這是顯而易知的。因爲在吾人自身，可直接經驗，在他人和動物，則可間接類推。但動物有精神，安見植物無精神。且動物和植物的界限又安在？不僅此也，費希奈更進論地球也有精神，因爲地球若是死物，如何能發生活動？又與地球相彷的天體，亦不能不承認有精神。因爲外面有體制有統一的東西，斷沒有內面無精神的統一與之相應之理。這樣推論，最後的統一者便是宇宙精神。宇宙精神卽神。神與宇宙的關係，正猶人心與人體的關係。物理學者和唯物論者以爲世界是無音無色的，是黑暗寂靜的，除掉知覺的個體之外，並無所謂精神存在。其實何嘗是如此。世界只是有『階段的排列』的光明世界，費希奈因取自己的見地名爲光明觀，而指物理學者和唯物論者的見地名爲黑暗觀。費希奈不僅說物質必伴有精神，並謂精神亦必伴有物質。人類無腦與腦的運動，則人類思想爲不可能，神無物體界與物體界的運動，則神的神智無從運用。所以全世界一切的進行，是物質的，同時又是精神的。精神和物質只是同一物的兩面，在二者之間，並無因果的關係存在。費希奈因此提出他的『精神物理學』（Psycho-physik），以規定

精神物質二者之間之函數的關係。費希奈的精神物理學，後來發展爲實驗心理學。馮德的實驗心理學，即由是而產生。

哈特曼也可以歸入這派。他是叔本華的汎意志說和黑格爾的汎理性說的調和者。他以爲宇宙的本體是『無意識者』(Das Unbewusste)，而意志與理性不過是無意識者的屬性。今試述其學說的概略。哈特曼認叔本華的盲目意志說不衷於理。意志既是盲目，如何能發現爲秩序整然的階段(理念的世界)？又現象界如何會發生理性？理性如何會變成藝術的直觀？聖者又如何會由理性否定意志？這都是很難解答的問題。哈特曼又認黑格爾的理性說亦有缺點。理性自身無動力，如何會自己發展而實現萬有？萬有發展的原動力爲意志，黑格爾既不承認意志，則原動力從何而來？哈特曼於此，因會通二家之說，以爲萬有的發動力是意志而規定發動的方法卻是理性。不過二者都不是世界的本質，世界的本質原是『無意識者』。哈特曼因取許多經驗的事實證明『無意識者』的活動。以爲自然和人生的一切事實，都是無意識的，然而又是有目的的，這種事實到有機體更是顯著，尤其到了動物的階段。譬如本能，是無意識的同時恰如最高理性，而爲有目的的。人類的意識生活，皆有『無意識者』在背後爲之主持。外物的知覺，都是由現在的感覺和過去的記憶之無意識的合作而成。意志和意識結合之頃，那被決定了的運動，如果沒有『無意識者』的助力則實現爲不可能。意識的推理也是這樣，大部分靠『無意識者』做指導。又在歷史的過程上

也可以看明白。無意識者一面令各個人向自己意識的目的追求，一面又令其兼顧宇宙全體的目的。所以下至物質的原子，上至歷史的過程，沒有不由『無意識者』作主動力的。哈特曼這種說明，頗得社會多數人的信仰。哈特曼不看重意識，以爲意識只不過是分析的、批評的、消極的東西，若無意識則不然，無意識蓋具有一種靈感之力。哈特曼因大胆的主張：從無意識出發再回到無意識，乃是世界發展的全過程。

在綜合派的新唯心論者中，馮德更是一個重要人物。他主張哲學便是綜合各個科學的知識以組成不相矛盾的體系的學問，可見他注重綜合，比其他的人更屬明顯些。康德分悟性和理性爲二種，謂有本質上的差別，馮德不以爲然，謂只有程度上的差別。馮德以爲理性的對象也和悟性一樣，只能處理現象界，並不能處理超現實界的『物自體。』因此，形上學和科學並不是性質上絕對相異的東西，科學是部分的研究現實，形上學是綜合的考察全體。他並以爲從形上學的考察，可以發生三種觀念：一、關於時間、空間、物質、因果之宇宙的觀念；二、關於個體精神及團體精神之心理的觀念；三、統一宇宙觀念及心理觀念之本體的觀念。馮德遂由本體觀念試作內的經驗（精神界）與外的經驗（物質界）之統一的說明。宇宙本體即是包含精神上及物質上的作用的一大活動。活動以外並沒有甚麼本體或本質。宇宙本體既是活動，所以無論是物質或是精神，在本質上並沒有甚麼區別。然則吾人之內的本質，也可以看作一切的本質。吾人的精神作用有全體的統一，各要素間又各自有其統一。自然界亦復如是，自然界亦有階段的統一。統一有疏

密的差別，自然界只是從疏狀態到密狀態的進化過程。馮德認活動爲根本原理，屬於一種主意說，但他認有統一原理的階段，卻與叔本華的主意說，完全不同。

還有倭鏗，也可歸入這派。倭鏗的根本思想出發於柏拉圖的理念論，其理性發展的方式，出於康德，其歷史的人生觀出於亞里斯多德與黑格爾。倭鏗以爲自然主義與主知說，皆不能完全說明實在。前者抹殺了精神界，後者忽視了經驗界，因立精神生活 (Geistesleben) 爲其中心思想。倭鏗嚴別自然生活與精神生活爲二，以明兩者的特質。而所謂精神生活，並非自然生活進化之物，乃生命之內，無意識的自動方面與自意識的活動方面，自始卽存在。而由精神生活施影響於自然生活，然後轉變爲精神。吾人生活的直接條件，雖自外界（自然）侵入內界（精神），然自人類生活進化發達的結果，乃漸知實由內界擴大外界。換言之，吾人自始不離自然生活，而今乃入於人類的精神生活。更當淬厲奮發，以加入宇宙的精神生活。爲保持自然的生命，不得不吸收自然物，爲建設眞正的人生，不得不吸收宇宙的精神。此所以宇宙的精神生活不能不有待吾人最後的努力。倭鏗論精神生活的發展分三階段：一、根柢的精神性，二、戰的精神性，三、征服的精神性。由根柢的精神性發現爲精神生活的獨立，由戰的精神性發現爲精神生活性性格，由征服的精神性發現爲精神生活之世界的勢力。所謂精神生活的獨立，卽超越感覺世界而成立的新生活。吾人精神勞動的方向常與宇宙的全體相結合，而此全體卽具有左右吾人之力，此突破自然的新生活所由產生，亦

卽精神的創造所由顯現。惟吾人雖超越感覺界，決非漠視客觀，蓋生活的程途苟漠視客觀，則精神的勞動無由而施。故倭鏗謂思惟的本質在客觀的體認，旣體認客觀則個人之主觀的內性，一變而爲精神的勞動之普遍的內性。由此內性所成的全活動，卽新生活的內容。所謂精神生活的性格，卽謂吾人的自主活動與自然世界不能無抗爭。自主活動之初，不必爲一切的支配力，而低級的自然世界，常爲阻礙吾人眞理探求之物，則前者常有爲後者征服之懼。故自主活動的任務在由低級的自然世界奪取其物而同化之，以促進一己的完成。吾人在此，有關明倭鏗歷史價值的必要。倭鏗所謂歷史，非如黑格爾所云『精神的絕對的實在，』乃爲精神的實在而戰的主要手段。然受時間性束縛的歷史，往往與精神生活不生交涉，必自超時間性之物之內化，歷史方有眞價值可言，方可加入於精神的實在之建設。吾人刻刻生存於現在中，而歷史原爲過去之物，則欲顯歷史的價值，只有化過去爲現在。故人類生活的根本任務，在變歷史的時間爲現在的時間。爲時代的現在而戰，爲世界歷史的現在而戰，爲永遠的現在而戰。而此永遠的現在的觀念，實卽一切精神的現在的根源。所謂精神生活之世界的勢力，卽謂吾人雖能減少衰老病苦，然不能消滅或制止之。至此乃不得不要求征服的精神性。而導此要求者厥爲宗教。在世界內部所發生最有勢力的運動爲超世界的觀念，則由宗教所生的優越性，不能不要求彼岸性。惟所謂彼岸性，非如樂天主義或厭世主義所示，徒爲空洞的東西，乃爲開展生活的新內容與人類的新存在，擴充人類的廣度與深度和彼岸性。總上所述，可知

倭鏗的哲學，為宇宙生命的哲學，為戰的哲學。為精神生活的獨立，而與感覺世界戰，為精神生活的性格，而與自然世界戰，為精神生活之世界的勢力，而與俗惡的文明戰。這是倭鏗精神生活論的概略。倭鏗的思想乃為反對十九世紀末的自然主義而產生的，當時頗引人注意，可是到現在已失去其優勢了。

綜合派的哲學，主旨在調和理想主義和自然主義的衝突，而歸結到精神的統一，無特殊創見可言。除上述數人而外，他如柏格曼(Julius Bergmann, 1840—1904)、李普曼 (Otto Liebmann, 1840—1912)、弗爾克特、鮑爾遜、愛爾哈特 (Fr. Erhardt, 1864—X)、布塞 (Ludwig Busse, 1862—1907)、斯皮克爾 (Gideon Spicker, 1840—X) 諸人，都是這派的傑出者，可是在哲學上並不曾有何種顯著的影響。

絕對派的新唯心論　這派以絕對為根本原理，主要人物都是英美學者。他們從各個事實和直接經驗出發以說明絕對，和十九世紀前半的絕對論者完全不同。現在將主要代表學說約述如次：

這派的開創者是格林。他曾著有倫理學導言 (Prolegomena to Ethics, 1883)，是這派開山的著作。他是一個絕對的唯心論者。他以為宇宙間有超越時間空間之唯一精神的原理存在，一切萬物都只是這個宇宙精神的顯現。他從經驗事實的分析出發，以說明宇宙精神存在的理由。謂倡導進化論的自然論者以吾人之認識屬於自然的過程，不知自然也是經驗世界的一部分，以自然的過程說明認識，事實上實不可能。認識的成立必須承認精神的原理；認識乃由主體的精神統一感覺之時乃生，所以精神的原理非常

重要。認識的主體既是精神，則做認識對象的自然界亦不得不爲精神。因爲主體和對象的性質若全然相異，則認識爲不可能。故知自然界亦包含着精神的原理。認識的主體常有同一性，所以認識的內容任如何變化，而常能保持體系的統一。在認識裏面，潛伏着『雜多中的統一』的原理，因此，在自然界裏面，也潛伏着『雜多中的統一』的原理。所以宇宙是一個體系的統一體的宇宙。因之，宇宙就不可不有一個體系的統一者。格林遂名此宇宙的統一者爲『神的自意識』(Devine Selfconsciousness)。吾人的自意識可以統一精神，則『神的自意識』便可以統一宇宙。這樣看來，吾人的精神和自然界，都只是『神的自意識』的顯現。『神的自意識』即是超越時間空間之絕對的宇宙精神。格林遂由這種形上學的原理建設他有名的『自我實現說。』因牽涉到倫理方面，暫不具論。

布拉得勒也是這派的主要人物。他著有現象和實在 (Appearance and Reality, 1893) 一書，是形上學上的名著。他的哲學最不易了解，有人叫他做『近代哲學的齊諾（Zeno）』。他以爲吾人的知識雖不完全，卻是對於實在可以拿住幾分。人類本來有探究實在的慾望，已經夠證明實在界是實有其物。況且我們的現象世界，是個包含着許多矛盾衝突的東西，雖然有時間、空間、變化、因果、活動這類概念，可以助我們對於宇宙的了解，但這類概念何嘗不包含着許多矛盾衝突？現在我們的現象世界所有矛盾衝突竟得除去，非絕對的實在界之確實存在而何？這不僅可以證明實在界沒有矛盾衝突，並且可以證明實在界是

個貫通的、諸和的、無所不包的世界。現象世界的個物，一切依屬於實在，所以實在是『絕對同時又是個體』的體系。然實在之具體的內容如何？布拉得勒便認爲是『經驗』實在是包括一切經驗的東西，離了經驗，便甚麼都不存在。所以在布拉得勒看來，所謂存在，只是心理的存在，所謂全體的實在，只是感覺的經驗的化身。布拉得勒又論到如何體認實在。他以爲思惟含有主觀和客觀對立的成分，凡對立的東西都不能體認實在，須是主客未分的直覺或直接經驗，方可如實體認。這樣看來，布拉得勒的思想，竟是一種直覺主義。不過他的直覺主義和柏格森的直覺主義不同，一個是靜的，一個是動的，一個近於埃里亞派的不變說，一個近於赫拉克里特士的流轉說。布拉得勒認絕對含有無數歷史的過程，但絕對自身並無歷史，可想見他的絕對，近於埃里亞派的『有』一類的東西。

這派在英國的大師是鮑山葵。他主張經驗世界的統一，竭力排斥二元的見解。例如後天和先天、德性和知性、知識和信仰之分，他都想盡力剷除。他常用的標語，是個性 (Individuality)、個的全體 (Individual Whole)、全體性 (Totality)、具體的普遍 (Concrete Universal) 一類名詞。他認世間一切都努力集中於全的統一，此點殆與柏拉圖一切統屬於最高善的看法相通。不過他特別注重經驗的活動。謂一切經驗的活動是宇宙的活動，同時又是論理的活動。在他看來，形上學和論理學無區別，實在和思惟無區別，推而言之，一切都無區別。他以爲究竟的原理是異中見同，並非同中見同；是介異而見同，並非捨異而見同。一般

性 (Generality) 是捨異而見同的，普遍性 (Universality) 是介異而見同的，這是區別二者的主要點。眞正的實在只可求之普遍性，決不可求之一般性。一般性只是抽象的型式，普遍性則爲具體的結合，所以普遍性所含經驗的特質最大。鮑山葵特別闡明『具體的普遍性』的價值，便是這個緣故。鮑山葵的哲學表面上像是詮釋全體性，骨子裏卻是詮釋個性。他認個性便是一個小宇宙，由個性就可以見到全實在。個性乃內向性 (Inward)，非外向性 (Outward)。質言之，個性卽精神性，個性的原理卽精神性的原理。精神性之具體的表現，便成爲道德、藝術、哲學、宗教。這便是他的具體主義的思想，也是他的絕對主義的思想。他的絕對主義，不是從最高處的絕對演繹到一切現象，乃是從一切現象預想到絕對。這便是他的新唯心論的主張。

這派在美國的大師是羅以士。他以爲吾人的常識世界沒有不可以用觀念一語說明的。所以我們的世界是觀念的產物。世界因普遍精神而存在，卽因普遍精神的觀念組織而成立。我能理解精神，便由於我自己是精神。苟無精神的屬性，便無理解的可能。所以實世界是一個精神，或多數精神之羣。羅以士由主意說出發，特別看重哲學之社會學的說明。他認宇宙的總全爲一個完全的社會。此社會並不是人類及其他生物的總和，社會自身卽是一個超越的實在。此超越的實在，從超時間的見地看來，是完全圓滿的，若從時間的見地看來，乃是時時刻刻向上發展的。此宇宙的社會由代表社會精神的神所支配。人類卽此超越的

實在之宇宙社會之一員，為有限相對的存在，但這是從時間的見地看人類；若從超時間的見地看人類，人類是內屬於絕對總全——神——之物，為無限絕對的實在。由是以論，人類所貴的在去時間的見地，躍進超時間的宇宙以竭力發揮神性；所以對於宇宙解釋之知識的努力有必要，同時對於宇宙的社會盡節義效忠順之意志的努力更有必要。這便是羅以士有名的忠義哲學 (The Philosophy of Loyalty, 1903) 所竭力倡導之處。總之，羅以士的哲學，竭力提高觀念的活動方面，以避免主知說的非難，又在絕對我中竭力提高個人自我的位置，以避免神祕主義的非難，這都是羅以士新唯心論的特色。

此外屬於這派的人尙極多。如瓦雷士 (William Wallace, 1843—1897)、亞達姆遜 (Robert Adamson, 1852—1902)、何治遜 (Shadwarth H. Hodgson) 諸人皆是。狄雷 (Frank Thilly) 在他的哲學史 (A History of Philosophy) 上略舉美國哲學家屬於這派的，竟有二十人之多，可想見這派哲學的發達。原這派哲學所以這樣發達，始於英人哥爾利治 (Samuel Taylor Coleridge, 1772—1834) 及卡萊爾 (Thomas Carlyle, 1745—1881) 之介紹德國思想。哥爾利治介紹謝林，卡萊爾介紹菲希特，於是德國哲學遂日益發達於英國哲學界之中，以後又漸漸傳達於美國哲學界之中，而康德和黑格爾的研究，從此益見繁盛。所以這些學者既名新康德學派，又名新黑格爾學派。

批評派的新唯心論　這派以批評各家哲學為其異彩。一面反抗實證主義，一面闡揚自由主義。在法

意二國最發達。現在將主要代表學說約述如次：

這派中有幾個重要人物，勒努費不容說是重要的一人，他是新批判論 (Néo-criticism; Néo-criticisme; Neokritizismus) 的建立者。他的形上學是康德和來布尼疵兩家哲學的結晶。在消極方面，他竭力反抗孔德一流的實證主義和柯藏 (Victor Cousin, 1792—1867) 一類的折衷主義；在積極方面，他竭力提倡人格主義，讚美自由精神。他對於無限的觀念攻擊最力，以為把有限的全體看作無限，是論理上的矛盾。又經驗上亦不許有無限。經驗所詔示我們的，是一切事物都由一定數而成。所以無限的觀念，無論在論理上，在經驗上，都不可能。宇宙只是有限物之有限的總和。不僅無限觀念應破壞，即連續律亦應破壞。連續律不認自然界中有跳躍一種狀態，以為從一狀態到他一狀態，中間必有無限因果，殊不知此係一種謬誤的假說。萬物品類不齊，都緣於跳躍，又有甚麽連續律？自然界固屬一種跳躍狀態，即吾人承認知識的根本原理，亦何嘗不是一種跳躍狀態。因為承認某種原理，即是選擇的結果。然選擇是意志的決定，所以思惟不是必然的，而是自由的、人格的。這樣看來，康德僅在本體界承認自由意志，勒努費則在現象界亦承認自由意志。勒努費不承認有『物自體』的存在，謂一切對象只是現象。因為吾人的認識，不僅認識事物相互的關係，認識自身即成立於事物對吾人的關係。這是他的思想的概略，他思想上的特徵是主張多元論，在此點他所給詹姆士 (William James) 的影響很不小。

在這派中尙有比勒努費更急進的，便是拉威遜。拉威遜和勒努費同時代且同學校。他也反對實證哲學，竭力闡發自由主義。他在一八六七年發表十九世紀法蘭西哲學報告（Rapport sur la philosophie en France au XIXé Siècle）一書。在表面看來，是一種歷史的敍述，骨子裏卻是一種新唯心論的宣言書。比朗格的唯物論史後一年出版，恰好成了一個很好的對照。自拉威遜的新唯心論產生後，法國哲學家如拉西列、居約、布特魯、柏格森諸人，都莫不同受其影響。拉威遜認一切哲學都可以還元到三種類型：第一類型是經驗論，這是最低級的類型。只承認表現於感官的是眞確，不表現於感官的非眞確。這種哲學在所肯定處固少謬誤，但在所否定處則謬誤叢生。而且所否定的比之所肯定的更屬重要。第二類型是悟性哲學，康德便是好例。這種哲學除感性外別認有一種悟性。在此點實比經驗論爲優。但單認有悟性，則除時空因果律的範圍外不能有認識。第三類型是理性哲學，卽形上學。這是由理性的直觀而與眞善美的源泉的絕對者相合一的哲學。拉威遜自身卽屬於這種類型。拉威遜以爲理性是統一的原理，理性在觀念聯合之際，已經起了作用，理性就不外是活動的純粹精神。這種精神之最高的先天的作用，便是向完成的要求，其他原因目的諸範疇皆不過應此而生而已。世界的本質是自由作用，自然界卻是由這作用重演所構成之習慣的結果。世界之必然的現象都是假現，眞性卻是自由的自發的。所以世界的一切雖是法則的，而世界的根原卻是意欲的。於是物質亦有精神。要而言之，實在之事卽生活之事，生活之事，卽意欲之事。拉威遜又以

爲宇宙的根柢有目的性，而又爲必然性所支配。不過所謂必然性，非機械的必然性，乃目的的必然性或理想的必然性。其理想卽爲眞善美。這樣看來，拉威遜的哲學，自是第三類型的哲學。拉威遜所受謝林的影響很大，於此等處可以見之。和拉威遜同調而比拉威遜更趨重康德的是爲拉西列。康德的思想在法國復活，表面上似是勒努費、拉威遜二人之力，實則他二人的思想與其說近於康德，毋寧說近於來布尼疵。康德思想眞正在法國發生相當的影響的，實乃拉西列之力。此屬一般的定評。自拉西列出，而拉威遜的哲學乃有確實的根據。拉西列和拉威遜、布特魯一流人，號稱最近法蘭西新精神主義（Neo-Spiritualisme）的倡導者，以與法蘭西從前的精神主義相對立。拉西列著有歸納法的基礎（Du fondement de l'Induction, 1871）及心理學與形上學（Psychologie et Métaphisique, 1885）等書，雖屬短篇論文，但影響實甚大。他對於康德的純粹理性批判及判斷力批判都有很深的研究。在此處暫不細論。

於是論到布特魯。布特魯是受勒努費非連續說與拉威遜理想的必然性說的影響最大的一人。他提倡一種偶然性論。曾著有自然法則的偶然性（De la Contengence des lois de la nature, 1875）一書，以表明其主張。他以爲一切都是偶然的，沒有必然的。他認必然性是否認精神的實在及自由之可能的。他曾將必然性分爲三種類型：一、論理數學的必然性或演繹的必然性，此屬於笛卡兒型。二、範疇的必然性，此屬於康德型。三、經驗歸納的必然性，此屬於休謨型。在每個類型裏面，都殘留着一些偶然性。在演繹的必然性

裏面就殘留着『存在』是偶然的。因爲演繹的必然性僅僅是一種抽象的可能，至於眞正實現與否，尙不能定，就令實現也不能準確的實現。譬如數學就從不能證明的假定出發，而物理學又須取證於這種無確實假定的數學。由此類推，可知一切科學都要產生一些新事實出來。在範疇的必然性裏面，也是如此。康德的正確處是在他否定一切自然能夠決定關於精神的則律，康德的謬誤處，是在他肯定一切精神能夠決定關於自然的範疇。總之，範疇自身不外兩種意義，一、適應，即從精神適應到自然，或從自然適應到精神。二、諧和或妥協，即自然和精神的諧和或妥協。然則範疇中又有甚麽必然性呢？在經驗的必然性裏面也是如此。經驗世界裏面是一切對象都取決於現實的條件的，既談到現實的事實，又有甚麽必然性？一切事實我們可以拿住牠的關係，預言牠的重現，但如何重現，我們實無法懸擬。所以我們的知識都是後天的，現實的。科學上的偶然性，既爲形上學開其先路，又爲形上學築造根基。於是在科學上認爲否定的，在形上學上都認爲肯定的積極的。科學上認偶然性不過爲有限制的因數，形上學上遂認爲精神的創造力。可知論理和範疇的解釋的失敗，皆由於對精神的全體性不了解。所謂精神的全體性不僅指一切美術和道德，乃更須論到各種自然科學。然則科學不僅不反對精神，乃反爲精神創造活動之一。科學正和美術道德一樣，都爲貫澈宇宙全體的創造活動。此創造活動布特魯名之爲神，這便是布特魯的新形上學。

以上是法國新唯心論的大勢，現在再論意大利的新唯心論。意大利的新唯心論以克洛傑和秦笛雷

(Giovanni Gentile, 1875—)二人爲代表，而克洛傑位置更高。現在單論克洛傑。他是著名的黑格爾派的學者。他雖崇拜黑格爾，但他的哲學卻是黑格爾派哲學的反動。他受意大利哲學家維柯(Giovanni Battista Vico, 1668—1744)的影響極大。曾著有美學(Estetica)、論理學(Logica)、實用哲學、經濟學與倫理學(Filosofia della Practica)和史學的理論與實際(Teoria e Storia della horiografia)諸書。這些書在哲學上都是有權威的著作。他對文學批評，也有一種很大的貢獻。在批評家裏面，他的位置也很高。他的根本思想，是以理性爲根據，以精神爲骨髓，認精神是實在的主源。精神發展爲二形式：一、純理的活動；二、實際的活動。純理的活動又分爲二種：一、直覺的；二、知識的。前者產生形象，遂成美學；後者產生概念，遂成論理學。實際的活動亦分爲二種：一、經濟的，功利的；二、倫理的，道德的。前者適應個人的境遇而活動；後者依據超個人的目標而活動；前者僅抱着個人的目的，後者則求貫徹普遍的目的。二者相合，遂產生實用哲學。合美學、論理學、實用哲學三者，遂成爲他的精神哲學的全部。他以爲凡屬非存在的，便是非實在的，眞正實在的東西，既有用而又合理。所以宇宙的進化，是敍述的對象，不是問題的，而是必然的。宇宙從開闢以來，遂結集能擴散的生命而成爲有機體的生命，其後狀態進展，遂成爲『無限的實現』一種精神。但這種進展的工作，並沒有完成，只是一種慾望，只是一種無限進展的慾望。所以自然界是進展的，是意識的，同時又是目的觀的。實在雖無限進展，卻非進化。眞正的進化，乃是不斷的解答而又不斷的發問的東西。卽是已到達的

目的與未到達的目的的結集，有限進化與無限進化的調和，繼續的恆常與繼續的變化的綜合。克洛傑以爲意志和知識是不即不離的東西。意志作用與歷史的條件和位置共同變化，在此點說來，意志雖是必然的，但意志作用卻成爲行動的本質。總之，克洛傑的思想，常帶有幾分綜合調和的色彩，一面與綜合派的新唯心論相接近，一面又與絕對派的新唯心論相會通。他雖受黑格爾的感化，卻特別重視經驗的個體。所以成其爲新黑格爾學派。

這派中人一面對康德和黑格爾的思想加以批評和解釋，一面反對實證主義。至於積極的主張，乃是特別提倡自由的精神，注重人格的發展，闡揚宇宙進展的意義。勒努費的一般批評論（Essais de Critique Générale）和其所主撰的哲學批評雜誌（Critique philosophique），克洛傑和秦笛雷合辦的批評雜誌（La Critica），都是哲學界有數的出版物。此外如拉威遜的哲學三種類型，布特魯的必然性三種類型，都是哲學界頗有力的批評文字。

西南學派的新唯心論　西南學派（Südwestschule）即西南德意志學派（Südwest-deutsche Schule），一名巴登學派【Badener (Od. badische) Schule】，係由德意志西南部弗萊布爾（Freiburg）、特拉司布爾（Strassburg）及海德兒伯爾（Heidelberg）諸大學的學者所組織。而文德爾斑是這派的創立者，李克特則以爲這派發展的首要人物。西南學派和馬堡學派都是最能表示新康德學派的特色的都是使康

德的『先驗的唯心論』(Transzendentaler Idealismus) 發展到澈底的地步的。所謂先驗的唯心論，卽認先天的活動爲一切生活現象的根源質言之，卽認備有先天的活動的理性（Vernunft）。而這兩派便將這點加以充分解釋；不僅在認識方面，卽在道德、藝術、宗教方面乃至一切文化方面，都莫不從這點去說明，這是兩派的根本精神所在。現在先述西南學派的新唯心論。

文德爾班和李克特所代表的西南學派，是在將康德哲學的根本精神用現代的思想去解釋，以蔚成一種新精神。普通認哲學是關於實在之學，此派則認哲學是關於價值之學。從前的哲學是把哲學當作討論『實然』『常然』這類實在問題的東西，這派不然，這派是把哲學當作討論『當然』『宜然』這類價值問題的東西。所以把哲學看作一種普遍的價值學。文德爾班和李克特便特別將價值概念闡明，以立這派的基礎。現在先說明價值概念。

價值概念乃是從康德哲學中發見的新解釋。道德上的法則和命令，都不是實然常然的『事實』(Was ist)，而是當然宜然的『當爲』(Sollen)。質言之，都是一種價值，由主觀的要求所產生。不僅道德上的法則和命令是如此，卽論理上的法則和法式亦莫不如此。文德爾班因謂判斷有二種：一、普通論理上的判斷，卽科學的判斷；一、價值的判斷，卽對於普通『判斷』(Urteil) 的『評價』(Beurteilung)，所謂特殊的判斷。前者判斷物與物的關係，如云『書在棹上』僅判斷書與棹的關係。後者判斷主觀與物的關係，

如云『此花甚美，』此則判斷賞花的我與花的關係。前者爲知識上的判斷，後者爲感情與意志的判斷。前者屬於客觀的，後者屬於主觀的。以上兩種判斷，表面看來，好像後者爲價値的，前者非價値的，其實前者亦爲價値的。文德爾斑特名之爲『普遍妥當的價値』(Allgemeingültiger Wert)。他以爲人類意識裏面，有一定不變的普遍的價値判斷存在，故一切的判斷，乃得成立。若人類沒有這種價値意識，使一切判斷都失了標準，任是論理上的判斷、倫理上的判斷、藝術上的判斷，一切皆不可能。然則這種價値意識乃是世間一切判斷的根源。文德爾斑特名之爲『良心』(Gewissen)。這便是西南學派哲學的出發點。

從這點我們又可以發見一個重要的事實，便是絕對主義(Absolutismus)的尊重，而排斥相對主義(Relativismus)。吾人承認有普遍妥當性的價値意識（良心）即便承認有絕對不變的價値批判之絕對的標準存在。這種絕對的標準，是絕對的認識所以可能、所以眞確之由。李克特更竭力闡明絕對的標準的重要，因取絕對主義與相對主義加一種批評。以爲實證主義所倡導的相對主義，認智識爲相對的，非絕對的，殊不知在作此種主張之時，已是立於絕對主義的見地之上，否則相對主義即無由確立。所以相對主義愈主張認識之相對性，便愈近於絕對。總之，沒有絕對的標準，甚麼判斷都行不通。然則吾人承認有普遍妥當性的價値意識，決非偶然之事。

既承認價値意識便產生規範意識。上面所述絕對價値批判的標準，西南學派特名之爲『規範』（

Norm)。此種規範通於任何時與地皆然，名爲普遍的規範。在人類意識裏面，有許多普遍的規範存在，於是認識、道德、藝術等，均由是而成立。舉例言之，認識上的矛盾律，即此種普遍的規範。矛盾律者即不許有A爲B同時又爲非B的法則，設反此法則，便認識不能成立。道德方面亦然。人格爲目的而非手段，此通於任何時地皆然，設反此法則，便道德不能成立。藝術趣味雖因人而異，但美醜批判的根柢實同，否則藝術不能成立。由是以論，可知普遍的規範，實人類意識中所必具。這種普遍的規範，從本質上說，是先驗的，非經驗的。所謂普遍的規範即是先驗的規範。惟此種先驗的規範究竟與自然的法則有何關係，這在闡明規範意識的本質上，是極關重要的問題。

自然的法則以決定的因果關係爲基礎，然與普遍規範適合的意識狀態，究竟能够完全脫離自然的法則的支配麽？這卻是很費考慮的問題。文德爾斑有這樣的說明：規範意識決不能脫離自然的法則的支配；規範意識不過是一般的意識狀態中的一狀態。例如可構成眞理的觀念聯合之數甚多，然眞正能够符合眞理的觀念聯合的，只不過許多個觀念聯合中的一個，這就是說構成規範意識的狀態，不過是多數自然的觀念聯合中的一形式。所以規範意識決不能脫離自然的因果律的支配。因此，我們說規範意識是自由的，也並不是說完全脫離自然法則的支配，乃是說在規範意識的範圍內是自由的。換句話說，在多數自然的觀念聯合中，有一種觀念聯合被選擇，這種被選擇的觀念聯合，如落在我們的批評上，就有所謂眞，有

所謂善，有所謂美。所以自由僅僅是選擇的自由。這是文德爾班的說明。

以上關於規範意識，業已說明，於是談到規範意識與實在的問題。普通的看法以爲實在在先，規範意識在後，由實在可以產生規範意識，西南學派的看法不然，以爲規範意識在先，實在在後，由規範意識可以產生實在。總之，在西南學派以爲一切實在都出發於規範意識，眞理便是由規範意識所是認的價值與當爲，所以實在便是價值，便是當爲。如云『此物存在，』我們必要判斷此物存在，方始存在；可知規範意識乃是根本的，存在乃由規範意識而成立。然則認識的對象不是存在，乃是價值。眞理的認識，便是無上命令的承認。從這點，我們可以知道西南學派對哲學解釋，是別具一種見解的。

西南學派的新唯心論，是在廢棄康德『物自體』的觀念而一切用先驗的規範意識以解釋之。這種見解由文德爾班啓其端，李克特集其成。此外屬於這派的，尚有克立斯強遜（Broder Christiansen）、麥利斯（Geory Mehlis, 1875—X）、拉司克（Emil Lask, 1875—1915）、科因（Jonas Cohn, 1869—X）、脫勒爾琪（Ernst Troeltsch, 1865—1923）諸人，都是這派中的傑出者。惜此處不及備述。

馬堡學派的新唯心論　馬堡學派（Marburgschule）亦新康德學派之一，乃以中部德意志的馬堡大學爲本營之康德研究者之團體。此派蓋將康德之先驗的唯心論爲澈底的研究者。無論在認識方面、道德方面、藝術方面乃至宗教方面，皆從澈底的論理以發揮康德的精神。此派可以拿柯亨、訥脫爾普做代表，

而柯亨尤爲重要，幾乎成了這派的主人翁。現在略述柯亨的思想。

柯亨爲馬堡學派的開創者，其著述異常宏富。最初的著作爲康德的經驗理論（Kants Theorie der Erfahrung, 1877）一書，是爲這派的發端。他不僅看重康德，自從巴門尼底、柏拉圖而至柏羅提挪、笛卡兒、來布尼疵以及近代理想主義的哲學，莫不咀嚼融貫，以組成一體系。他以爲哲學卽是理性之學。理性乃具有先驗性之創造的活動之意。這種理性的作用分爲三方面，卽『思惟』(Denken)、『意志』(Wille)、與『感情』（Gefühl）。而此三方面又各各以先驗的創造活動爲本質，於是理性成爲『純粹思惟』（Reines Denken）、『純粹意志』(Reines Wille)、『純粹感情』(Reines Gefühl)。『純粹』不單含先驗的意味，幷含創造及能動的意味，這是柯亨哲學用語上最宜注意之點。柯亨特別注重理性之體系的活動。理性的活動雖分而爲三，但理性的創造作用實聯而爲一。理性的各方面，決不是孤立的。由各方面的努力，卽凝集而成一整然的體系。所以理性活動之所產，卽成爲文化（Kultur）。因爲文化的本義卽是有體系的有統一的精神。在此點說來，所謂哲學卽體系的文化學。於是應理性活動的區別，哲學遂分爲三種學問：一、『純粹認識之論理學』(Logik der reinen Erkenntnis)，二、『純粹意志之倫理學』（Ettik der reinen Willens)，三、『純粹感情之美學』(Aesthetik des reinen Gefühls)。所以體系便是哲學的本質。

柯亨對於康德先驗的方法，曾竭力加以闡明。康德哲學雖由李普曼、朗格等之提倡而復活，但康德先

驗的方法卻並不爲人所重視。又黑爾姆鶴爾慈（Hermann von Helmholz, 1821—1894）等雖曾將康德的「先天」(Apriori) 一語作一種生理學的和心理學的解釋，以與米勒（Müller Johannes Peter, 1801—1858）的特殊能力說（即各感覺神經任如何受刺激常生特殊感覺之說）相結合，然亦不曾得到充分的解決。直到柯亨產生，始將康德先驗的方法作一種澈底的闡明。柯亨以爲一切認識的根本都是純粹思惟之所產生。純粹思惟不單是思惟事物的關係的作用，并且是造出一切實在的根本作用。埃里亞學派的巴門尼底說：「思惟即是實在」（Denken ist Sein），這句話在柯亨看來，眞所謂一語破的。世間沒有無思惟的實在。既經說到實在，便是已經受過思惟的洗禮的，便已經是論理化的。實在由思惟所產生，便是說實在的內容由思惟所賦與。柯亨以爲產出的東西與被產出的東西是同一的。「產出自身即是所產」(Die Erzeuzung selbst ist das Eezeugniss)。便與巴門尼底思惟即實在之意全相脗合。惟思惟產生實在，設無思惟的材料，則思惟的作用無由顯。而此思惟的材料即感覺，所以感覺對於實在之產生至爲重要。柯亨以爲感覺只是實在的指標（Index），而決非眞實在。感覺不經過思惟之力，是無法產生眞實在的。在未加思惟作用以前的狀態，柯亨以爲只是一篇神話。柯亨的主張如此，因此對於康德的「物自體」的假說，竭力加以非難。不僅是「物自體」，便是任何「所與物」(Das Gogebene) 的假定，亦認爲無意義之尤。即此可以想到柯亨對認識論上的主張。

馬堡學派中次要的人物是訥脫爾普。他是柯亨思想的繼承者。對於當時的唯物論深表不滿，一面對於心理主義亦異常反對。因從數學和自然科學方面去發展純粹思惟。訥脫爾普而外，尙有斯達姆拉(Rudolf Stammler, 1856—X)、卡西列 (Ernst Cassirer, 1874—X) 二人，亦爲這派中的健者。這派和西南學派的不同點，是西南學派着重一種新穎的解釋，這派卻着重一種徹底的闡明。爲現代新康德學派的二大柱石。

德奧學派的新唯心論　德奧學派係多數德奧人所組織，統名德奧學派，一名奧大利學派。在學術上通稱爲布霖塔諾學派 (Brentanosche Schule)。就事實言，此派發端本開始於波爾查諾。波爾查諾比布霖塔諾約早半世紀，應以波爾查諾代表學派之名。但就關係言，布霖塔諾比波爾查諾更進於獨立研究的地步，而其繼承者遂攝取其思想的精要以組成一研究團體，因以布霖塔諾學派名之。布霖塔諾弟子極多，有邁農、茀塞爾、赫夫勒 (Alois Höfler, 1853—1922)、杜瓦德斯基 (Kazimierz Twardowski, 1866—X)、馬爾底 (Anton Marty 1847—1914)、愛倫斐爾士 (Christian von Ehrenfels)、黑爾特林克 (Georg von Hertling)、雪爾 (Hermann Schell)、畢多爾 (Michael von Pidoll)、克萊畢 (Carl Kreibig)、阿爾勒特 (Emil Arleth) 諸人，皆該派的健者。邁農又有弟子多人，上面所述的赫夫勒、愛倫斐爾士，亦即邁農的弟子；同時更有紐汝 (A. Newin)、馬爾第挪克 (E. Martinack)、維達塞克 (St. Witasek)、伯拏西 (V.

Benussi)、弗蘭克爾 (W. A. Frankl)、亞麥塞德 (B. Ameseder)、馬利 (E. Mally) 諸人，因此又組成一邁農學派 (Meinongsche Schule)。當時邁農學派與布霖塔諾學派競雄爭長，兩派之間不僅學說上有異同，卽感情上亦不無隔閡。此出於介在兩派間的赫夫勒之語。邁農而外，杜瓦德斯基亦頗可注意。他是執波蘭現代哲學牛耳的一人。他以爲在德奧學派諸人中，波爾查諾實未可輕視，與其發展邁農的思想，毋寧發展波爾查諾的思想，於是竭力介紹波爾查諾的學說於德國哲學界。其後到了茀塞爾的時候，更把杜瓦德斯基的主張擴而充之，也竭力推崇波爾查諾，結果遂發展爲『現象學』。茀塞爾的弟子亦極衆多，主要的如普芬德 (Alexander Pfänder)、史勒 (Max Scheler)、該格 (Moritz Geiger)、萊納哈 (Adolf Reinach)、喜爾德布蘭得 (Dietrich v. Hildebrand)、林克 (Linke)、海得格 (Heidegger)、培克 (Becker) 諸人皆是，又鬱然成一茀塞爾學派 (Husserlsche Schule)。總之，布霖塔諾學派規模至爲宏大，大有爲學問而談學問，爲眞理而言眞理之觀。比之西南學派和馬堡學派重視論理主義者，更有過之無不及。大抵西南學派和馬堡學派承接康德的系統，此派則承接來布尼疵的系統。此派發展到茀塞爾，遂完全走入純論理學方面的探究。在發展的階段說來，是由布霖塔諾發展到邁農，由邁農發展到杜瓦德斯基，由杜瓦德斯基發展到茀塞爾。可見這派人材的衆多與組織的嚴密。現在依次約爲說明。

這派最早的一人是波爾查諾。他的主要著作是知識學 (Wissenschaftslehre, 1837) 一書。知識學立

於三個根本概念之上。所謂三個根本概念：一、命題自體，二、表象自體，三、眞理自體。現在單就眞理自體約略述之。他以爲『眞理自體』(Wahrheit an sich) 與『被思惟的眞理』(Gedachte Wahrheit) 有別。眞理有絕對性、普遍性、客觀性、必然性。眞理自體一面從想像眞理之主觀的意識獨立，一面又從被思惟的超絕的實在分離。眞理卽是眞理。換句話說，眞理自體無論任何人思惟與否，又無論在任何時與地，但眞理仍是屹然不動。這由最單純的經驗可以證明。例如說『人生無眞理』這個判斷中，已是一個完全的眞理之表出。如果這個判斷不是眞理，那就最初無作這種主張的必要。所以說『無眞理』，就很可證明這便是眞理。可見一切主張與判斷之中，都有眞理存在證明之可能。不從這種解釋去看『認識』便不免陷入懷疑論、相對論、破壞論，結果就等於一種自殺。這個道理李克特發揮得最透闢。波爾查諾所謂眞理自體便是這樣一種事情。這是不證明的證明，非實在的實在，這便成爲人類認識的根本。這種眞理自體，不因人而立，也不因神而立。與其說眞理自體是神承認的所以是眞的，毋寧說眞理自體是眞的，所以神承認的。波爾查諾以康德視認識爲主觀的綜合，尙不脫心理主義的立場，所以主張眞理從主觀分離，純取客觀的態度，這便是純粹論理主義的立場。所以波爾查諾是純粹論理主義的創立者。

這派有力的主倡者乃是布霖塔諾。布霖塔諾深服膺亞里斯多德的哲學，一面對於孔德哲學也有相當的注意。他從心理方面闡明波爾查諾同樣的主張。他的主著是從經驗的立場所見的心理學 (Psycho-

logie vom empirischen Standpunkte, 1874)。他以爲論到精神現象和物理現象的區別，應該換一副新的眼光。通常人以爲視、聽、思惟、想像、情緒等是精神現象，音色等是物理現象，但下定義時，又認物體爲延長的，精神爲非延長的，這豈非自相矛盾？須知精神現象在某種意味上說，也是延長的，物體現象在某種意味上說，也是非延長的。這種錯誤都由於不曾澈底明白甚麽是精神現象？布霖塔諾以爲精神現象和物理現象的差別，就在於含有對象與不含有對象。精神現象是含有某種對象的。例如精神現象的表象，即是指示外部的對象。這在吾人的思惟固然，即在感情與欲求，亦莫不然。例如以火炙手而感熱，這時不單是熱感，并感某處有熱的對象。推而至於吾人的欲求，亦何嘗不如是。這樣看來，吾人的思惟、固屬以表象爲基礎，即吾人的感情意志，亦莫不以表象爲基礎。然則精神現象就不外表象或以表象爲基礎的現象。這是布霖塔諾對精神現象的看法。布霖塔諾認精神現象的特色爲含有對象，所以他對精神現象的分類，不照普通看法從知、情、意去分類，乃從精神活動與精神活動所含的對象的關係去分類。其分類法如次：一、表象。凡見聞思惟，浮現於吾人意識之上者皆爲表象。二、判斷。即對於已表象之物之肯定與否定的作用。三、愛憎（情意，）乃不歸入以上二類的一切精神現象。普通認愛憎爲喜怒哀樂、快不快、願望、企圖、決意、等等，然則愛憎和判斷實多相類之處，然則根本的區別乃是表象與判斷二者。這是布霖塔諾在心理學上識解獨異的地方。

布霖塔諾之後，這派有力的代表第一個是邁農。關於邁農的思想，第一編中已有論及。他是對象論的

主倡者。他本着布霖塔諾精神現象的看法，認爲精神作用必含有某種對象，精神的特徵便在含有內在的對象之方向之處。同時對於波爾查諾的表象自體、眞理自體的立場，亦極端尊重。邁農所謂對象，與普通的對象異，是範圍很廣闊的，凡是被思惟被認識乃至被想像的，皆可看作對象。譬如圓的四角，這是事實上不可能的，但亦可以看作對象。對象分二種：一、『客觀』；二、『客觀的』。『客觀』爲存在，『客觀的』爲成立。一切『客觀』都必須在『客觀的』之上找得一個根據。（參看第一編哲學的分類。）對象論的研究便是『客觀的』的世界之研究。對象論不像李克特的說法，屬於先驗的心理學，乃是注重對象自身的本質之研究，屬於先驗的論理學。對象論第一步工作是決定對象的種類，第二是闡明對象的特色與對象間相互的關係，第三是講述對象與意識的意向作用的結合。決定對象的種類最便利的，便是應照吾人意識體驗中所含的『意向的關係』(Intentionale Beziehung) 以定區分對象的方法。其種類凡四：一、表象的對象，即客觀 (Objekt)；二、思惟的對象，即客觀的 (Objektiv)；三、感情的對象，即價值的 (Dignitativ)；四、意欲的對象，即願望的 (Desiderativ)。三四兩種對象都類似於客觀的，邁農便根據這種分類法，建立他的心理學。他以爲意識的本質之分析，便是心理學的目的。先將心理的基本體驗分爲知的情意的，然後各各區分爲受動的發動的。一、受動的知的基本體驗，是爲表象；二、發動的知的基本體驗，是爲思惟；三、受動的情意的基本體驗，是爲感情；四、發動的情意的基本體驗，是爲意欲。總上所述，可知邁農的對象論和心理學，

所受布霖塔諾的影響都很大。邁農曾論對象論和認識論的關係，以為其中有兩點不同：第一、認識論不能離認識作用而思考，所以常存一種把捉對象的心理。第二、認識論的對象在無限的對象中僅限於『實在』範圍內的對象。若對象論則反是，只注重對象自體之本質的分析，與認識論完全不同。邁農又論到對象論與形上學的關係。形上學不問為物質的、精神的，總以實在物 (Das Wirkliche) 的探究為其範圍；對象論不然，對象論不是實在物的探究，而是本有物的探究。所以對象論在現代哲學界，另具一種風格。

德奧學派尚有一個超卓的人物，便是弗塞爾。他是現象學的建立者，和邁農的對象論有許多相會通之處。弗塞爾受波爾查諾眞理自體說的影響甚大，受布霖塔諾心理說的影響尤大。他是從數學轉入哲學的。一九一三年以來，弗塞爾曾與同派發行一種年報，名為哲學及現象學的研究年報 (Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung, bis jetzt, 3 Bde. 1913—1916)。弗塞爾自身的主要著作為論理的研究 (Logische Untersuchungen, 1900—1901) 一書。一九一四年又曾發表一部純粹現象學的理念與現象學的哲學 (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie)。弗塞爾對於經驗的心理主義，攻擊不遺餘力，以為從洛克、休謨乃至約翰·密爾一流的實證主義者，都不免墮入這種心理主義。於是一面攻擊心理主義，一面樹起自己的純粹論理主義的旗幟。又弗塞爾對於自然主義與歷史主義及世界觀的哲學均竭力排斥，而主張嚴密的學問的哲學。弗塞爾的現象學在本

書第一編中已有述及，（參看現象學的方法，）牠是一種意識本質研究的學問。一切科學都立於某種假定某種立場之上以開闢自身的領域，現象學則廢止一切假定、一切立場，以無領域為領域。質言之，一切科學都立於某一個括弧之內。現象學則撤廢一切括弧。所以一切科學為事實學，現象學則為本質學。現象學是從純粹意識的見地以闡明所有學問成立的根據及其關係，而形成學問全體的基礎者。所謂『純粹』即吾人意識之具體如實的狀態，從反面說，即未加以何種思惟的狀態。所謂『意識』即在主觀判斷以前及以後之直接的如實的意識，並非對於對象與實在，單就主觀方面的機能而言的意識。要而言之，這種純粹意識即體驗自身，此乃超認識的絕對意識。這種意識可以無限的擴大，為一種意識之流。這種意識之流，無始無終，無過去，無未來，而其焦點乃是現在，亦只是現在。茀塞爾以過去為過去的現在，未來為方新的現在，蓋必使一刹那間都成為充實的內容，都變成體驗的分子。這是現象學上一個基本概念。

新唯心論發展的前因　關於新唯心論的種類，在敘述新唯心論歷史時，已述其大略，現在再分析說明。新唯心論的發展是最近五六十年間事，但運動之廣，實出吾人意想之外。新唯心論盛倡於德，其次為英美，次乃法意。但英美法意等國的新唯心論，都是由德國哲學發展出來的，本來新唯心論是舊唯心論的訂正者、補充者、解釋者、批評者，而舊唯心論即是以德國為根據地，宜乎新唯心論在德國如此發達。新唯心論者中最重要的研究的對象是康德和黑格爾，然大體以康德為主題。康德批判哲學中所貽下一些未解決

的矛盾的問題，到了菲希特、黑格爾一般人手裏，已經鬧得很緊張，誰知黑格爾倡導思辨哲學，又發生許多流弊，於是有一羣人起來重新對於康德哲學或加以訂正，或加以補充，或加以說明，而新唯心論種種派別遂由是而起。因闡明康德哲學而連類及於黑格爾和菲希特，於是有一派人遂忽視康德，重視黑格爾和菲希特。又因訂正康德哲學而回溯到來布尼茲和斯賓諾莎，於是又有一派人遂拋開康德，而趨重來布尼茲和斯賓諾莎。要而言之，新唯心論任如何輾轉變遷，總脫不了康德的關係。現在就上述各派而略加論列。

綜合派的新唯心論是帶有修補康德哲學的意味的。他們一面看到黑格爾思辨哲學的凋落，一面又看到自然科學及唯物論的繁榮，知道實證一層工夫未可忽視，於是專謀自然科學者的機械觀與思辨哲學者的目的觀之調和，以闡明一種新唯心論，而其主旨卻想把康德貽下的不統一的問題作一種統一的解決。就中陸宰、費希奈、馮德諸人，都是注全力於統一者。因注重統一，所以看重斯賓諾莎。於是他們都變成後期的新斯賓諾莎派 (Neo-Spinozism)。（前期新斯賓諾莎派是謝林、黑格爾，他們都是顯著的同一哲學者。）馮德對統一發揮得更透闢，他對於康德哲學曾作一種統一的說明。他認悟性和理性沒有本質上的差別，只有程度上的差別，是對康德哲學訂正的一個顯例。

其次是絕對派的新唯心論。這派是帶有訂正兼補充康德哲學和黑格爾哲學兩重意味的。這派認康德以來的絕對說太忽視了具體的、經驗的、現實的一種精神，以為說明絕對須從經驗的事實出發，所以特

別注重具現的精神。格林謂認識原理出發於吾人的慾望，布拉得勒謂實在是一切經驗的化身，鮑山葵的具體的普遍，羅以士的絕對我中的個人我，都是一種具現精神的流露。

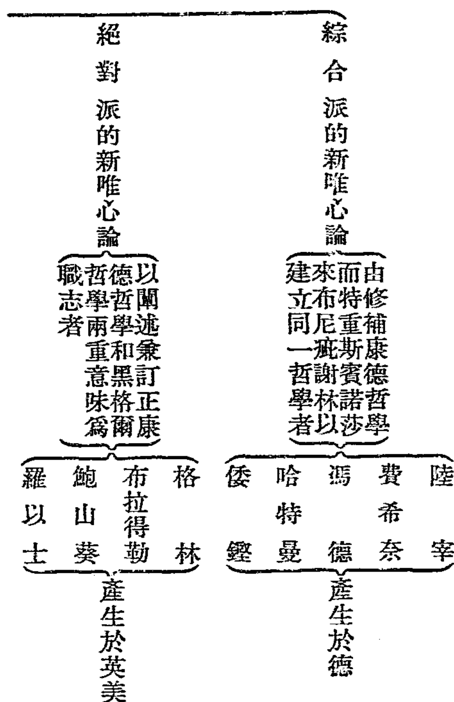
其次是批評派的新唯心論。這派帶有批評兼解釋康德哲學或批評黑格爾哲學的意味的。因促進康德哲學遂不免傾入來布尼疵，如勒努費和拉威遜是其顯著者。這派中人有研究康德而超過康德的，研究黑格爾而超過黑格爾的。於是有發展爲人格主義的，如勒努費；有發展爲自由主義的，如拉威遜、拉西列、布特魯；有發展爲直覺主義的，如克洛傑。但他們都特別看重自由一義。

其次是西南學派和馬堡學派的新唯心論。西南學派是很顯明的以補充兼訂正康德哲學爲職志的。將康德哲學中所暗示着隱藏着的思想作一種澈底的解釋，而輔以現代的精神，是爲這派的特色。這派認哲學即價值學，我們所看到的世界即價值的世界、意味的世界，質言之，即文化的世界。所以從文化的觀點闡明康德哲學，也是這派的特色。馬堡學派是很顯明的以解釋兼補充康德哲學爲職志的。將康德哲學的根本精神作一種系統的解釋，而補充其缺漏之點，是爲這派的特色。這派認全文化即理性活動的產物，文化本身即含有體系的精神，所以認哲學即體系的文化學。這樣看來，兩派的主張實同以文化爲中心。

最後是德奧學派的新唯心論。這派是帶有促進康德的論理主義的意味的。論理主義到此時，可謂發達臻於絕頂。於是由康德轉到來布尼疵，由批判主義的精神轉到純理主義的精神。就中布霖塔諾雖不能

說是純論理主義的創造者，——實際是在某種意味上的心理主義者，——但對於純論理主義的發生，實有莫大的貢獻。這派特別注重本質的體驗，無論是波爾查諾的知識學，布霖塔諾的心理學，邁農的對象論，苪塞爾的現象學，都有相同的傾向。

以上所述各種派別，可以括爲一表，一面將各派對康德的關係表明，一面將各家所受從前的唯心論的影響約略指出，以見新唯心論的發展，並非無前因可言的。



新唯心論

- 批評派的新唯心論——由批評兼解釋康德哲學或批評黑格爾哲學而超越康德及黑格爾者
  - 勒努費
  - 拉威遜
  - 拉西列
  - 布特魯
  - 克洛傑
  - ——產生於法意
- 西南學派的新唯心論——以補充兼訂正康德哲學爲職志者
  - 文德爾斑
  - 李克特
- 馬堡學派的新唯心論——以解釋兼補充康德哲學爲職志者
  - 柯亨
  - 訥脫爾普
  - ——（西南學派、馬堡學派）產生於德
- 德奧學派的新唯心論——由促進康德哲學轉入來布尼玆哲學而獨具風格者
  - 波爾查諾
  - 布霖塔諾
  - 邁農
  - 菲塞爾
  - ——產生於德奧

新唯心論所感受的影響，以康德、黑格爾，來布尼玆三人爲最大，但各派莫不以康德哲學爲主眼。就中

羅以士的哲學和倭鏗相類似，鮑山葵的哲學和克洛傑相類似，而皆出發於黑格爾，這是新唯心論者中一宗頗有趣味的事實。以上的分類，僅舉其顯著者而言，至就細微處說，固各不相仿。布拉得勒固不必全同於鮑山葵，文德爾斑亦不必全同於李克特。這正是各家自以爲獨到之處。

關於物自體的檢討　唯心論的發生，嚴格的說，是康德產生以後之事。由康德的先驗的唯心論而有非希特主觀的唯心論、謝林的客觀的唯心論、黑格爾的絕對的唯心論乃至其他其他。康德的哲學中有三個世界，即觀念界現象界和本體界。由觀念產生現象，遂發生知識，但這知識卻與本體無關。質言之，知識可知道現象界，不能知道本體界。康德認純粹理性裏面有直觀、悟性、理性三個階段；謂直觀綜合感覺所供給的材料，悟性綜合直觀而作成經驗，理性綜合經驗的判斷而作成形上學的認識。但所謂感覺不能不根究牠的來源，康德遂斷定感覺的來源是『物自體』，『物自體』這便是康德的本體界。據康德之意，以爲一切物都從『物自體』而來，沒有『物自體』便沒有物。譬如圖畫是從模特兒（Model）而來，沒有模特兒，便沒有圖畫。二加二等於四，骨子裏便由二物加二物等於四物。所以凡物都有『物自體』兩兩針對。康德遂從此進論到眞僞問題。以爲凡物有『物自體』與之相針對的爲眞，否則爲僞。圖畫從模特兒而來的便值得欣賞，二物加二物若不等於四物，便二加二不會等於四。要之，康德所看的現象界是心，而本體界卻是物，心物之間，無法聯結，所以康德的說法近於二元論。新唯心論卻不滿意這種說法。新唯心論廢棄『物自體』以爲物

之所以存在，並不繫於『物自體』乃緣於此物與他物能相融貫與不能相融貫。新唯心論認康德的說法不免自陷於矛盾，因爲吾人的知識既不能知道本體界的『物自體』又何能決定一切物是從『物自體』而來呢？是非自陷於矛盾而何？因此提出融貫一層道理以訂正之。謂物的存在與否，不必求之於心的範圍與物的範圍是否對當，只須專求之於心的範圍內一切事實是否融貫。譬如就生物進化而言，如果在各種學理上都說得通，便可斷定進化的事實存在。從此進論到眞僞問題，如果二加二等於四，在各種事理上都能融貫不相乖違，則這命題便眞，否則便爲非眞。眞與非眞完全決定於這命題在各種事理上有無乖違，處處從全體着眼，這是新唯心論的看法。由是以論，康德的說法屬於『對當原理』(Correspondence theory)，新唯心論的說法，屬於『融貫原理』(Coherence theory)，二者之是非曲直，不難推見。近代的論理學對『融貫原理』發揮得異常起勁，布拉得勒和鮑山葵都有很積極的主張。鮑山葵晚年所著內含作用與直線推理 (Implication and Linear Inference, 1920) 一書，對於『融貫原理』更發揮得很多。『融貫原理』不在乎此物與他物是否對當，而在乎此物自身有無矛盾。所以眞理的標準卽內在性，融貫便是眞理和實在的尺度。康德嚴分現象和實在的區別，新唯心論則廢棄現象和實在的區別，這是新唯心論和舊唯心論的不同處。

新唯心論根據矛盾律攻擊康德，根據純理論的思想訂正康德，卻不曾想到自身卽陷於矛盾。新唯心

論先假定一個矛盾律，然後進論各種事理相融貫不相融貫，不知矛盾律又從何而來。人類自有知識，自有進步後的知識，然後知有矛盾律，今先假定一個矛盾律，然後推論全體知識的融貫與不融貫，不和康德犯了同一的弊病麼？康德不知『物自體』卻主張一切物從『物自體』產生，新唯心論不明白矛盾律的來源，卻主張從矛盾律糾繩知識，其失亦正相等。是則新唯心論和康德先驗的唯心論，亦只是五十步百步的不同。絕對派的新唯心論每從論理學去糾正康德哲學的失處，結果反招他人的指摘，這不是很可笑的現象麼？

康德哲學上『物自體』的假設，多認爲是康德哲學全體系一個致命傷，新唯心論遂從此點設法挽救。西南學派和馬堡學派就有這番苦心。先就西南學派說，西南學派以爲欲訂正康德哲學上的矛盾，須將康德哲學全體作一種新解釋。故特提出規範意識一層意思。康德認客觀性不過爲普遍的必然的主觀性，所謂客觀性卽在吾人主觀上認有實在的意義，換言之客觀性卽經驗的實在性，與離開主觀所謂絕對的實在如『物自體』的完全不同。西南學派則排斥這種說明，以爲一切出發於主觀，一切出發於規範意識。自有規範意識以後，然後有所謂實在，實在卽產生於規範意識。如云『此物存在，』必須判斷此物存在，方始存在。李克特在此處特立一『所與性的範疇』(Kategorie der Gegebenheit)，謂一切物必須經過所與性的範疇，方始存在。所與性的範疇爲一切範疇之基本的範疇，爲肯定個別的事實之主要的形式，所以

又名『此物的範疇』(Kategorie der Diesheit)。在康德之意，從外界所與的直觀，已是一種知識，已是嵌入時空形式之直觀的知識，因而直觀爲與思惟範疇相對立之知識的要素。李克特不以爲然。李克特以爲知覺一經成爲知識，卽已是嵌入所與性的思惟範疇之物。思惟之前沒有知識。因此廢棄康德『物自體』的假設，以爲一切的一切皆是由所與性的範疇構成，其構成的材料並非如康德所云來自『物自體』的感覺，乃卽產生於體驗或純粹經驗屬於一種直觀的世界，是甚麼名稱都安不上的。這是李克特的看法。再就馬堡學派說。柯亨亦認思惟之前沒有知識，比李克特更爲澈底。柯亨不僅否認『物自體』的假設，並否認任何『所與物』的假設。他以爲康德在主觀之外承認有『物自體，』卽將知識的內容歸之於來自『物自體』的感覺，感覺自外賦與吾人，此在康德的立場說來，實陷於最大的矛盾。因主張感覺雖與思惟有別，但並非外來之物；思惟不僅不由感覺而產生，而感覺反由思惟的要求而產生。感覺並非知覺，只是知覺的指標。譬如ABC等文字爲造作語言的指標，並非語言。感覺欲成知覺，須經過思惟的範疇卽『內包量之原則』(Prinzip der intensiven Gröpe)，方始可能。內包量的原則卽感覺含有內包的大度的原則。若無此原則，卽無從達到知覺。例如見赤色時，吾人在極薄的赤色至極濃的赤色的連續線中，設想到某一定之度，方有赤的知覺，若僅取與他赤全無關係的赤色，則赤的知覺卽無由成立。因此，可知感覺須經過思惟的範疇之後，方有成爲知覺的可能。卽由思惟的作用始成意識。然思惟的作用不單在意識中，卽意識以

前，亦大有思惟作用存在。思惟的本質卽作用，思惟對自身而創造自己的內容，質言之，思惟乃是自己創造內容之無限的過程。感覺決不像康德所說，與思惟相對而爲外來之物，感覺卽產生於思惟。於是感覺由思惟的範疇而成意識而成實在。在思惟作用未加工以前，柯亨特名之爲『意識以前』(Bewusstheit)，以與『意識』(Bewusstsein)嚴別。意識以前的狀態，柯亨以爲只是一篇神話。總之，柯亨特別注重純粹思惟，以爲康德哲學從先驗的感性論出發，實有未當之處。柯亨幷謂哲學不當從純粹直觀出發，而當從純粹思惟出發，是與康德哲學的精神顯然不同。總上所述，可知兩派對康德哲學之訂正與解釋，其用心之苦，致力之勤，實出乎他派之上。惟兩派學說亦多未備之點。李克特認價値與心理學的活動全異，然此種價値如何表現爲個人的意識，李克特未曾加以說明。文德爾斑認康德『物自體』和知識相異之說不合理，以爲知識和實在，只是分量的相異，而非性質的相異，然何以如此，文德爾斑亦未曾加以說明。且李克特所謂體驗或純粹經驗，試問這體驗如何發生？又所謂『所與性』這『所與性』又從何而來？至於柯亨之說，認感覺不來自外物，而產生於思惟，然思惟又產生於何處？且所謂思惟是自己創造內容之無限的過程，試問思惟何以能自己創造？這些問題都是他們自己不曾提出，也不能解答的。

絕對派的新唯心論已經含有一種純理的傾向，馬堡學派之說，所含純理的色彩更濃，若至德奧學派，則幾乎全走入純理一路。因此表面看來，離康德甚遠，實則與上述各派有同一的傾向；不過這派爲促進康

德的論理主義而發，和上述各派的着眼點有不同而已。波爾查諾的眞理自體說，顯然是對康德的論理主義作一番訂正的。布霖塔諾對於純論理主義的發生，更有莫大的貢獻。邁農的對象論便是將康德先驗的論理學，作進一步的說明的；他所謂對象自身的本質之研究，不是先驗的論理學上一番重要的工作麽？茀塞爾更是現代論理主義派中的傑出者，他是承接波爾查諾的系統的，所以對於純粹論理學，發揮得更緻密。總之，這派從論理主義訂正康德，比之以上各派，似頗審愼，但已非新康德派，嚴格言之，亦可說非新唯心派，而屬於新實在論派。關於新實在論派的缺點，容在第三編論之。

最後請一談批評派和綜合派的新唯心論，批評派和康德的關係雖不淺，但事實上都向着別一方面發展，雖曾排斥康德『物自體』的假設，或非難悟性的範疇，但皆非有嚴密組織的理論。不過以輕描淡寫之筆，談論到知識上的問題而已。綜合派和康德的關係較淺，雖想從統一的原理解釋康德貽下的不統一的問題，但對於康德哲學的訂正與補充，都談不上。其所主張的萬物有心論與心物平行說，表面上看來，是經過一番自然科學的洗鍊後的產物，實則與原始民族的精靈論殆無以異。在科學發展的現代，這派只有趨於沒落一途。兩派中有倭鏗與羅以士二人，他們所主張的新唯心論，都帶有很深的宗教的色彩。在未來的哲學界，這種虛玄的哲學，是無法生長的。

統觀各種新唯心論，都不免拿住神做最後的解釋，這和舊唯心論又有甚麽區別。綜合派固不必說，即

絕對派又豈能外？西南學派和馬堡學派皆以宗教哲學爲最後歸宿，而宗教哲學卽以證明神的實在爲能事。與舊唯心論以心的假定和神的假定爲最後的解釋者如出一轍，所以終於被揚棄，而有新唯物論產生。

第六章　一元論

一元論不以物質爲根本實在，亦不以精神爲根本實在，乃包括二者而言；其視物質與精神不過爲第三者之相異的二方面，而此二方面卻是同價值的。所以就二者之本質之同一言，則爲同一哲學（Identity-philosophy）；若就二者之狀態之平行言，則爲平行論（Parallelism）。一元論在古代埃里亞派的巴門尼底，已發其端，但足當一元論之模範的代表的，卻是斯賓諾莎。斯賓諾莎主張唯一無限的實體，而認物質和精神都不過爲實體的發現。斯賓諾莎之後，則有謝林。謝林以絕對的『同一』『無差別』爲宇宙根本實在，又特重絕對的發展，與斯賓諾莎的一元論內容完全不同。謝林之後有兩個一元論者：一個立於唯心論的基礎之上，是爲黑格爾；一個立於唯物論的基礎之上，是爲赫克爾，都是在一元論的歷史上很值得注意的。現在先敍述斯賓諾莎和謝林的哲學。

斯賓諾莎的實體論　斯賓諾莎產生於猶太，少習猶太經典，其後受自由思想的感化，遂大膽批難猶太思想。在二十三歲時卽被猶太教會驅逐，但斯賓諾莎毫不少挫其方剛之氣。生平主著爲用幾何學的方

法論述的倫理學一書。其根本思想所受布魯諾 (Geordano Bruno, 1548—1600) 和笛卡兒的影響甚大。布魯諾本哥白尼的宇宙論以建立本體論，斯賓諾莎則紹述其說而加以修改。至笛卡兒則所與斯賓諾莎的暗示更大。笛卡兒用幾何學的方法建設新哲學，卽由少數定義公理演繹達到最後的結論；斯賓諾莎亦然，應用幾何學的方法，先揭定義，次舉公理，再次乃由命題而證明，循一定的順序達到最後的結論。笛卡兒本明瞭淸晰的標準，以作一切推論的基礎；斯賓諾莎亦然，先取一明瞭淸晰無待證明的根本觀念，以作一切推論的基礎。而斯賓諾莎所取以爲明瞭淸晰無待證明的根本觀念，卽笛卡兒實體的觀念，因爲實體乃是萬物所以然不得不然的唯一基礎。現在進述斯賓諾莎的實體論。

斯賓諾莎以爲笛卡兒與神以實體之名，又與精神與物質以實體之名，實不衷於理，因倡『實體卽神』(Substantia sive Deus) 之說。他在他的倫理學第一卷這樣下實體的定義：『實體自身存在，能由自身思惟，無所憑藉。』換句話說，實體卽實在，無待證明其實在。凡物所以實在，貴乎自存，使不能自存，而必有所憑藉，則已非實在；此時必別有一個眞正實在立於其旁以使之實在。斯賓諾莎所謂實體，卽此眞正實在其物。斯賓諾莎由這個定義，就演繹出以下各要件：一、實體絕對的獨立。不依存於他物，是爲自存；不限制於他物，是爲無限；不散見於他物，是爲唯一；凡此數事，斯賓諾莎統名之曰『自因』(Causa sui)。所謂自因，卽自己的本性上含有存在，除存在之外，不能設思，是爲必然的存在，此種自己的本性上必然的存在，斯賓諾

莎又稱之爲『永恆』(Aeternitas)。所謂永恆，並非就時間上無期限的繼續而言，乃爲脫去時間性而與必然同義之物。二、實體絕對的自由。實體既絕對的獨立，則其性質與行動，皆由自己決定，在此意味上，實體又爲絕對的自由。但所謂自由，非隨意任性之謂，乃與必然同意義，卻並不與必然相衝突。眞正的自由，是由自己的本性上決定是如此，是由自己的本性上必然的存在，發爲必然的動作，然則自由卽是必然。神爲自由和必然的合一，所以神是自由的，同時又是必然的。三、實體卽神，斯賓諾莎之所謂神，與歐洲當時神學者之神異。神非人格的，因爲人格卽含有制限之意。神非人格，故無理智與意志。又神非目的的，因爲神如果有目的，是神爲自己以外的目的而行動。譬如善，神如果有目的，是神爲自己以外的善而行動。故斯賓諾莎之所謂神，意義完全不同。凡上所述唯一無限、圓滿自足的實體，乃爲斯賓諾莎的神的眞正解釋，故神爲萬物的『第一原因』(Causa prima)。但提到原因，又有問題，斯賓諾莎之所謂原因，與普通所謂原因，意味完全不同。他是把原因的觀念和實體的觀念看作同一的，把結果的觀念和偶有性的觀念看作一致的。謂神爲萬物的原因，正如同說蘋果爲赤色的原因，牛奶爲白色甘性液狀的原因一樣。與普通說父爲子的原因，太陽爲熱的原因，完全不同。因爲子離開父之外，熱離開太陽之外，尚可獨立存在。神與萬物的關係，尚可用三角形作譬。三角形三角度之和等於二直角，爲三角形本性上所具必然的結果，三角形以外不能有角度之和等於二直角的，萬物不能離神而存在，亦正猶是。所以神爲萬物之內在的原因 (Causa immanens)，

而非萬物以外之超越的原因（Causa transiens）。神非站在外界去創造世界，神乃永恆的內存於萬有之中之實體。今將萬物名爲自然，則從使自然存在，使自然不得不然的原因言之，卽是神。故有限物的世界，爲所產的自然（Natura naturata），神爲能產的自然（Natura naturans）。神與自然乃相卽不離之物，質言之，『神卽自然』（Deus sive natura）。這便是斯賓諾莎的汎神論的思想。

實體不得而知，而吾人知之者由其屬性（Attributum）。屬性構成實體的本質，而爲吾人的智力所能認識。實體含有無限的實在，則屬性之爲數，當亦無限。惟吾人的智力有限，不能於諸方面觀照實體，其爲吾人所能認識的僅精神物質二方面。精神卽思惟（Cogitatio），物質卽延長（Extensio）。吾人或於思惟，或於延長，得以認識宇宙的片面，外此則不能知。可見實體的眞相，畢竟非吾人所得而窺見。一切屬性構成實體的本質，皆單獨負責，互不相依，亦不互爲因果；思惟與延長亦復如是。所以認思惟與延長二者的對峙，是斯賓諾莎仍不脫笛卡兒的窠臼；惟斯賓諾莎不認思惟與延長爲實體間所存的對峙，乃認爲同一實體的屬性間所存的對峙，這便是斯賓諾莎自異於笛卡兒之處。

實體與吾人相接，在精神物質二方面，而此二方面中，又有種種複雜的狀態，是卽所謂實體之差別相（Affectio, modificatio）。斯賓諾莎名之爲實體的狀態（Modus）。精神方面的差別相，爲出沒無常的思惟，物質方面的差別相，爲變化無窮的形體。而實體與差別相，有相卽不離的關係。斯賓諾莎曾經這樣譬說

道：『實體與差別相的關係，猶線與線上的點的關係。各個的點相集合，不能謂之爲線，因爲線是一體的不是分離的；但由點所集成的線，又不能和點分離，因爲沒有點就根本沒有線。萬物和實體的關係亦復如是。』哲學史家愛爾德曼 (Johann Eduard Erdmann, 1805—1892) 曾取斯賓諾莎之意譬說道：『神（實體）與萬物（狀態）的關係猶水與波的關係。萬物者波也，或波及精神方面，或波及物質方面，以呈現種種差別相，而出沒變化，無有已時。』所以從永恆方面觀之，則一切皆是圓滿自足的實體，此即能產的自然；從變化差別方面觀之，則一切皆非常住，正如波之出沒無端，此即所產的自然。無論爲能產的自然與所產的自然，而在自然一點則相一致，這便是斯賓諾莎的自然哲學。這種看法，影響謝林的思想很不小。

斯賓諾莎更區別實體的狀態爲有限，無限。所謂無限狀態乃指精神、物質各方面的全體而言，位於實體與差別相——有限狀態——之間。斯賓諾莎以動與靜爲物質方面的無限狀態，謂動與靜的全體並無變易，雖或出或沒，但從全體觀之，固常保持一種整全狀態。質言之，動與靜 (Motus et quies) 爲延長性的無限狀態。至在精神方面，則以無限知 (Intellectus infinitus)、萬有的觀念 (Idea omnium) 或神的觀念 (Idea Dei) 爲無限狀態。斯賓諾莎之意，蓋認精神方面全體的動作爲整全之物，無有變化，即有變化亦僅就其中一部分而言，所以吾人的知力爲無限知的一部分。凡上所述的無限狀態，皆直接出自實體，換言之，即實體的圓滿相表現於精神、物質各方面的無限狀態之中。惟談到此處，便容易誤會，以爲有限的各個

物體，皆從神而來，其實從神而來的只可說是無限狀態。不過這裏說從神而來，是否僅屬一種論理的說法，和上面所說的神與萬物的關係一樣，這卻是個疑問。斯賓諾莎常將理由（Ratio）與起因（Causa）同一而視，但他這種同一而視，究竟是把理由看重，把起因看輕，把起因歸做理由裏面着重論理的說法呢？還是把起因看重，把理由看輕，只提高起因一面，不着重論理的說法呢？抑還是對理由與起因二者完全不分呢？這個疑謎，是許多人不能明白答覆的。愛爾德曼和斐西耶二大哲學史家對這個疑謎，都很費了一番考慮。愛爾德曼以爲斯賓諾莎所謂 Causa，不是起因，而是原因，是與時間不發生關係的，質言之，原因卽不外是論理上的理由。但斐西耶的看法則不如是。他以爲斯賓諾莎所謂實體之性，卽是實體之力。斐西耶這種說法，頗有相當的威權，然則所謂實體之力，不是說萬物從實體的活動而發生麽？關於這點，尙有待於研求。

各個物的差別相，不能直接求之於實體，然則各個物變化的直接原因（Causa proxima）。自不能不求之於差別相。一物的變動，必有他物爲之原因，一切有限狀態的變動，必以有限狀態的他變動爲之說明。有限之物，其自身本無必然存在的理由，徒憑藉他物的存在以爲存在，斯賓諾莎因名之曰『偶然的存在』（Contingens）。若無限的本體則爲必然的存在，欲假定其不存在而不可得。於是論到因果關係，一切差別相的因果，僅限於有限狀態的範圍內，而不能到達於圓滿的實體。一切現象間的關係與神對萬物的關係全異。現象間因果相生，無有終極，果既有因，因復有因，無到達究竟的原因之一日。言至此不得不稱神爲萬

物的原因。但所謂神爲萬物的原因，非謂神爲現象間因果關係的極端，乃謂神爲現象間因果關係所以成立的根本，是卽本體之所由產生。

於是論到精神與物質的因果關係，這是斯賓諾莎一元論中的重要點。斯賓諾莎以爲精神與物質雖各具無窮的因果關係，但各不相涉。觀念的起滅，由觀念自身說明，物體的變動，亦由物體自身說明；不能憑精神以說明物體，亦不得藉物體以解釋精神。但何故精神物質二者之間，常若有相互的關係存在？這由笛卡兒哲學的立場是不易說明的。斯賓諾莎於此，則提出一種巧妙的說明。他以爲精神物質實際上本無相互的關係，但常若有相互的關係存在者，乃由精神物質爲一本體的二方面。譬猶一折疊之紙，從表面見之爲凸，而自裏面見之則爲凹，精神物質之不同亦猶是。所以精神與物質雖不互相關係，卻是互相呼應，互相依倚。於是笛卡兒哲學上的難點，至此乃得一度解決。不僅是笛卡兒哲學上的難點，便是霍布士哲學上的難點，所謂由物體的運動以發生精神的現象，致滋他人的疑議的，到此亦覺渙然冰釋。惟斯賓諾莎所謂精神與物質相呼應，又如何能相呼應？斯賓諾莎以爲精神的順序和聯繫正就是物質的順序和聯繫（Ordo rerum idem ac ordo idearum）。其意若曰：在吾人精神上所成圓的觀念，正就是在物體上所成圓的形狀。卽存在於物界的（Esse formaliter）和湧現於精神的（Objective）互相呼應之意。這便是斯賓諾莎的說明。

謝林的同一哲學　斯賓諾莎的『神卽自然』之說，到了謝林的時候，又得一度發展。謝林本着斯賓諾莎的原理，於自然與精神合一之外，加上一層發展的觀念。謝林的自然說，和非希特不同，非希特把自然看作受動的、所產的，謝林便看作活動的、能產的。他以爲自然與吾人同質，爲動的精神的表現。自然之內有生命，有理性，有目的，所以吾人得以了解自然。理性不一定是意識的智慧。理性可以作廣義的解釋，看作無意識的、本能的含有目的的一種力。任是無機物和有機物乃至最深邃的哲學者之自意識中，皆得顯現。總之，無意識的自然和自意識的精神所共同的是純粹的活動，卽是自己決定的勢力。這就因爲實在本來是活動的、生命的、意志的。萬物的本源，卽是創造的勢力，卽是絕對意志，絕對我，此爲充滿世間之渾一的世界精神。萬物由此發生，亦於此潛存。所以理想與現實，思惟與存在，其根源爲同一。盲目的無意識的衝動，始則推動吾人的身體，其次則成爲意識的，漸次成爲純粹的精神，純粹的自意識。普遍的自我，存在於吾人自我之中，亦存在於其他無數自我之中，據此理，則吾人卽是實在本身。所以吾人並非孤立的個人，以孤立的個人自視，實爲愚妄之尤。

謝林認自然爲可見的精神，精神爲不可見的自然。這種說法，所給與浪漫派思想家和詩人的影響很不小。歌德 (Goethe, 1740—1832) 便是受謝林的影響最顯著的一人。歌德雖也曾看重斯賓諾莎，卻不滿意於斯賓諾莎的永恆不變說，結果仍歸向謝林，主要的就因爲謝林能灼見繼續發展一層道理。謝林論自

然和精神，存在和思惟，不視之爲『絕對』之並行的兩面，如斯賓諾莎所說，而視之爲絕對精神之發展的階段。絕對自有其發展的過程，而其最高目的則爲自意識。恰如吾人的自我，由無意識狀態進到半意識狀態，再由半意識狀態進到明瞭的自意識。自我常爲同一的自我，而其變化有如此，渾一的宇宙我，又何莫不然。從無生物以至人類，皆爲一大創造力的表現，次第達於完全的自由之域。自然與精神本來是『同一』的，主觀與客觀畢竟是『無差別』的，『同一』『無差別』(Identität, Indifferenz)，是爲『絕對』的眞相。

由上所論，我們無論從自然方面考察，或從精神方面考察，換句話說，我們無論從自然哲學方面考察，或從先驗的唯心論方面考察，實際上都沒有關係。因爲知識的原理和實在的原理畢竟是同一的。知識的問題和實在的問題，都可由同一的條件或法則解答的。我們考察從原始感覺進展到自意識各階段，就無異於考察絕對原理之自然發展進化的狀態。一切的性質是感覺，一切的物體是自然的知覺，其具有感覺知覺的自然，卽智慧凝結的標徵。

萬物既具同一的法則，則事物的根柢，卽澎漲收縮的過程。最初爲潛在之物，其後漸次向外發現，而爲客觀化，最後復返於自身。在吾人的自意識亦復如是。最初爲原始感覺，其後分化爲主觀客觀，最後亦復還到自身。推而言之，各種的自然力，無論是熱、光、磁氣、電氣等的無機物或有機物，皆不過爲具同一原理之相

異的階段而已。萬物爲一創造的心靈所綜合，所統一，其中人類爲最高級者。乃以自意識的實現爲其目的。

菲希特曾論及精神發展之論理的階段，謝林亦謂自然發展的過程有必然的階段，與出於其後的黑格爾所謂辯證的過程者有同一的用心。卽謂二個相反對的活動（正反）由一個更高的活動（合）所統一。謝林稱爲三重法。一個活動裏面伴着一個反動，由此反動引起第三個統一。其後更復分解爲無限的發展。因之，自然不是靜的實體（卽不變的原子），亦不是全然流轉。謝林將這種思想適用到許多的無機物與有機物。謂從無限的能產的自然，發生有限的個物，不能不有障害，由其障害遂發生自然的二重性（Duplizität）或有極性（Polarität）。二重性或有極性卽相反對的根本的二原力，卽引力與拒力。此二原力結合，遂生重力。由引力拒力與重力，遂構成物質。更於其物質加光，卽生力學的作用。與引力相對應的是電氣，與拒力相對應的是磁氣，與重力相對應的是化學作用。於力學的過程加重力與光相結合的生命，卽生有機現象。有機現象亦與力學的過程的三階段相對應，遂分爲生殖、反應、感覺的三階段。謝林并本此態度進論認識、道德、藝術之發展。要之，以自然爲動的進化，實當時思想界的普通趨向，而謝林倡導尤力。

以上是謝林的自然哲學的要旨。謝林的自然哲學，所受亞里斯多德、布魯諾、來布尼玆、赫德爾（Johann Gottfried Herder, 1744—1803）諸人的影響都很大。尤其是布魯諾和斯賓諾莎，所給與他的暗示更大。他本是斯賓諾莎的忠實信徒，卻與斯賓諾莎持論多不相同。他不像斯賓諾莎一樣，把自然和精神看作

「絕對」的屬性，而把自然和精神看作「絕對」的兩端。他認表現於磁電中的分極律爲普遍律。磁力的中心，不偏於南，不偏於北，「絕對」之劃分其自身爲自然和精神，亦復如此。謝林這種說明，自以爲勝過斯賓諾莎，實則完全反乎事實，而又不免二元論和機械論之嫌。

至關於黑格爾與赫克爾的一元論，因已有論列，故不贅及（參看「哲學的方法」及「唯物論」各章。）

兩種一元論　耶路撒冷在他所著哲學概論中分一元論爲實體一元論與變化一元論，其持論多平允而富特識。他以爲實體一元論和變化一元論皆導源於希臘，實體一元論創自埃里亞派之芝諾芬尼，變化一元論則創自和埃里亞派相反的赫拉克里特士。前者認實體爲永久不變的靜止的；後者認實體爲時時變化的活動的；是爲兩派的淵源。實體一元論認感官知覺完全不可靠，因此提出一個永久不變的實體；變化一元論絕對信賴感覺，因此認實體爲不過一種幻想，一種玄談。這種分類，頗爲恰切，哲學界確實有這種情形。不過耶路撒冷將謝林、黑格爾列入實體一元論，將阿文那利、馬哈列入變化一元論，亦未見眞切。因爲謝林和黑格爾並非認實體永久不變，尤其是黑格爾，所受赫拉克里特士的影響固極大；而阿文那利和馬哈也並非認實體是變化的，況且他們的最後立場實契合於實體一元論的主張。可見耶路撒冷的分類是不免獨斷的弊病的。

屈爾白在他的哲學概論上則分一元論爲具體的一元論與抽象的一元論。而抽象的一元論又分爲二種：一、統一的存在可以正確決定的；二、絕對不可知的。他以爲具體一元論是最老的形上學的學說之一，在近代哲學史上完全絕跡。這是由於原始民族的靈魂崇拜或物活論流行之際，與二元論相隨和而發生的，實際上是變相的二元論。在哲學發展的路徑上，並不曾有過牠的重要的表現。牠不能解決問題，只是敍述問題而已。若抽象的一元論則在哲學體系的發展上，曾經充當過最重要的脚色。而斯賓諾莎乃是最初的模範的代表者。此外如非希特、謝林、黑格爾諸人，他都認爲是抽象的一元論者中最好的代表。不過他也不滿意於抽象的一元論。他以爲抽象的一元論也包含着許多缺點，例如精神範圍之無限的擴大，精神與身體的一致和非一致的假定，對於精神與身體的相互作用的解釋，與乎漠視有機界與無機界的差別，都是很難使人滿意的。屈爾白這種分類，亦自有一種見地。與耶路撒冷的分類用意正同。將耶路撒冷和屈爾白的分類比較言之，耶路撒冷的變化的一元論，與屈爾白的具體的一元論相當，耶路撒冷的實體的一元論與屈爾白的抽象的一元論相當。雖然兩家着重之點不一致，而分類的內容固無大殊異。屈爾白認一元論中抽象的一元論佔有最大的領域，這是無從非議的。不過謂具體的一元論爲最老的形上學說之一，且謂屬於變相的二元論，這是由於他自陷於觀念論的領域，未窺見實在論的堂奧而云然。至於說牠只能敍述問題，不能解決問題，這只暴露屈爾白爲一觀念論者好逞個人主觀的私見而已。

本體與心物的關係　精神和物質(心和物)究竟應該如何說明,精神物質二者和本體有怎樣的關係,嚴格說來本是哲學上一個大問題。唯物論者認精神爲物質的隨附現象,唯心論者又認物質爲精神的隨附現象,各執一偏,於是雙方理論層出不窮。一元論則強二者以歸於一,理論似較圓滿,而其弊端亦隨而發生。就認本體和心物分離者說,宇宙的本體和宇宙完全隔離。本體乃是超然一物,屬於一種可想界,像柏拉圖所主張。然本體既爲超然一物,如何會形成物質或精神?如何又有可感界?這種說明顯然是錯誤的。就認本體和心物合一者說,本體和物質精神並非二事,同一本體的一面爲物質,他面卽爲精神,精神物質間的關係非交涉亦非平行,乃是二者相呼應、相依倚,已如上面的說明。卽精神的順序和聯繫正就是物質的順序和聯繫。這便是斯賓諾莎的立場。就否認本體、消滅心物區別者說,他們認此世間實有未認識物質的事實和精神的事實的區別以前的經驗,在這種經驗內,心物是不分的。而此世間就成立於這種經驗之上,根本沒有所謂本體。這是馬哈、阿文那利的立場。這種見解推到極端,就不免陷入主觀的觀念論或唯我論。以上三派,以第二派的解釋,爲精密可靠,但仍未到完善地步。不過關於本體與心物關係的說明,自經第二派產生,哲學纔慢慢的走進光明的世界。

第七章　二元論

二元論是說二個不同的根本原理同時並存。二元論一語頗含歧義，倫理上，宗教上多用此語。但此處所說的二元論乃就形上學的意味而言。唯物論以物質爲實在的本質，唯心論以精神爲實在的本質。二元論則視物質和精神二原理的並存爲本源的存在。二元論之起源甚早，在原始民族未入哲學的思索以前的世界觀，卽是二元論。他們以精神和肉體爲二個相異的本質，他們所謂精神便是靈魂，謂可離身體而獨立，當身體生存時，靈魂居入其中，身體死亡後，靈魂脫離身體以去。但他們所謂靈魂並非非物質的，有時可聞可見，仍帶物質的性質。這種說法，卽在現代常識上，亦極流行。在希臘古代倡導二元論的學者可推安納撒哥拉斯。他似乎是認精神的原理爲『努司』（Nous），物質的原理爲『司配馬達』（Spormata），不過尙不十分顯明。因爲在希臘古代，有許多思想家都像帶有二元論的色彩。如亞諾芝曼德論寒熱的對峙，亞諾芝曼尼論厚薄的作用，巴門尼底談明暗，恩比多立談愛憎，似乎都屬於二元論，但嚴格說來，他們所論的二元，都屬形氣之物，不足以當眞正的二元論之目。後來到了亞里斯多德的時候，二元論的主張纔比較顯明，但實際上亦非完備的二元論。直到了近代之初，笛卡兒產生以後，纔有模範的二元論出現。笛卡兒論物質和精神各具有的特性，其說頗引起許多深邃的思想家注意，一切哲學上的難問亦卽由是發生。笛卡兒論物質和精神爲相反對的二實體，然二實體間何以起交互作用，笛卡兒未能圓滿說明。因此笛卡兒學派中，有倡機會論（Occasionalisme）者的格林克斯（Arnold Geulincx, 1625—1669）及麥爾伯蘭基

(Nicolas Malebranche, 1638—1715) 產生，以補正笛卡兒哲學上的缺陷爲職志，但所補正之處，亦殊未能增加力量。笛卡兒之後，倡二元論者絕少。但由笛卡兒所引起的關於心物問題的討論，則比較發達。這樣看來，笛卡兒的二元論所關哲學全體實甚大。現在依次說明亞里斯多德和笛卡兒的二元論的主張。

形相與質料　上面已經說過，亞里斯多德的二元論，非完備的二元論，不過二元論最早發明者，不能不推亞里斯多德。但欲說明亞里斯多德的二元論，不能不將他的形質論略爲闡述。他的『形相』(Eidos) 與『質料』(Hüle)，和柏拉圖的『理念』與『非有』相當。柏拉圖的理念是離開個物而存在的，亞里斯多德的形相乃是內存於個物的。柏拉圖的『非有』是絕對的虛無，亞里斯多德的質料乃形相的現實。這樣說來，柏拉圖是屬於二元論，亞里斯多德卻似屬於一元論。亞里斯多德認個物爲形相和質料的結合。這所謂結合，非謂已離的物而復合，乃謂同一物可以從兩面考察。形相爲在現實狀態的實體，質料爲在未開展狀態的實體。形相爲已完成發展的顯勢狀態 (Energeia)，即現實狀態，質料爲欲成形相的潛勢狀態 (Dynamis)，即可能狀態。就植物言之，種子對於已成長的樹木而言，乃是質料，已成長的樹木對於種子而言，乃是形相。這樣說來，亞里斯多德所論的形質，不過爲既成和將成的關係，其說固近於一元。宜乎其運動說能够將埃里亞派之說與赫拉克里特士之說巧爲媾合，即使埃里亞派的「有」內存於赫拉克里特士的生成變化的世界中，完全擺脫柏拉圖的二元論的世界。惟細察亞里斯多德論形相與質料的關係，

便知其未脫二元的思想。他以爲形相與質料在個物中有對立的關係，卽一爲能動，一爲被動，是爲能動與被動的對立。就人工的製造物言之，原料居受動的地位，製作者的意匠居能動的地位，製造物必由一物被動於他物乃能發生，是其中已潛伏着二元論的思想。亞里斯多德以爲形相與質料的關係，可以適用到一切事物，而其關係總是對立的。由其關係的對象如何，可以成形相，又可以成質料。例如煉瓦對於建築物爲質料，而對於其粘土則爲形相；又建築物對於煉瓦爲形相，而對於村落則爲質料。準此類推，劣等的質料可漸次達於高等的形相，而排列成一階段。但最下級的物，對於任何物無作形相的資格，故爲純粹質料，亞里斯多德稱之爲『第一質料。』最上級的物，對於任何物無再充質料之事，故爲純粹形相，亞里斯多德稱之爲『第一形相。』此第一形相，亞里斯多德竭力證明其存在。在此時，第一質料和第一形相，成爲完全隔離的東西，成爲各各獨立的東西，於是亞里斯多德二元論的思想完全顯露。其在人身，亞里斯多德則認有精靈 (Spirit) 一物，離身體而獨立。身體生存時，精靈居處其中，身體死亡後，精靈離開身體，繼續存在。於是身體和精靈成爲各各獨立的東西。亞里斯多德這種二元論的主張，與基督教教義相合，所以在中古全期，極有勢力。亞里斯多德認第一形相卽神，神爲一切運動的原因。然運動於形相之外不可不有質料，而第一形相的神，不得自己運動，於是亞里斯多德的二元論，乃走到一個『此路不通』之處。亞里斯多德在此時又不得不投到柏拉圖的懷裏。於是謂第一形相的神，乃爲不動的原動者，自己不動而能使他運動者，乃由於

一切事物都有求實現之願望之意。而向日所倡的內在說，到此時又不得不復歸於柏拉圖的超越的理念說。卽此，可知亞里斯多德所倡導的形質論，表面上是一元論的，實際上卻是二元論的。

思惟與延長　二元論之最明晰的法式實始於笛卡兒。笛卡兒先證明我、神、物三者的存在，（參看『理性論』）以此三者爲實體 (Substantia)。他下實體的定義，謂不依存於他而能自存之意。然則所謂實體卽神。但他認精神和物質共依屬於神，精神和物質皆獨立存在，故謂精神和物質二者亦爲實體。神爲無限的實體，精神和物質則爲有限的實體。前者爲第一義的實體，後者爲第二義的實體。實體所以被認識，由於其性質。實體諸性質之中，其最重要的性質所謂實體的本性者卽屬性 (Attributum)。在物體的性質之中，一切知覺上的性質，都是我們附加的東西，並不是物體的本性。譬如石，以手觸之爲固體，然將石碎成粉末，則失其固體之形。同樣，顏色、溫熱、重量，亦復如此。色非石的本性，因爲尙有透明之石；重量亦非物體的本性，因爲火卽無重量。由是以論，物體的本性所謂屬性者，實捨『延長』(Extensio 有譯爲『廣袤』『佔空間性』的）莫屬。其次論到精神，笛卡兒以爲一切事物皆可疑，但疑的本身——卽思惟這種事實——則不可疑。因此他斷定精神的屬性是『思惟』(Cogitatio)。將精神和物體兩兩比較，精神乃絕對非延長的，物體乃絕對非思惟的。精神和物體爲對角線的相違異之物。因爲兩個都是實體，故二者之間不發生任何關係。這便是笛卡兒最顯明的二元論。

屬性爲實體的本性，是絕對不變的。譬如精神的屬性所謂『思惟』者，即是絕對不變的；但思惟常以感情、慾望、判斷等種種形態而發現。又如物體的屬性所謂『延長』者，亦是絕對不變的；但延長常以形狀、位置、運動等種種變化而發現。此種偶然的性質，乃對於屬性而名爲『狀態』(Modus)。屬性無狀態，尚可以存在，狀態無屬性，則不能思索。實體雖不得變化屬性，但可以變化狀態。神無變化，故神無狀態可言。笛卡兒由此種二元論的考察，遂進論到人類和動物的生活作用和精神作用。謂生活作用屬於身體的物質作用，精神作用屬於身體的非物質作用，二者完全異質。下等動物僅有生活作用而無精神作用，故其運動完全本着諸器官之機械的作用而運動，恰如時鐘及其他自動機械之依振子與車輪而轉移。精神作用的存在由自己意識知之，無自己意識之處即無靈魂（精神）動物無自己意識，所以動物無靈魂。人類的生活雖亦不免爲一種機械作用，但人類有自己意識，人類乃爲精神作用和生活作用相合而成之物。質言之，人類乃爲具有精神和身體二種異質的人類，如果精神和身體各爲獨立的實體，二者之間，完全不發生任何關係，則人類種種動作，將不可以說明。因爲身體的隨意運動、飢渴苦痛等的感覺及音色等五官的知覺，如果不認精神和身體二者之間有相互的影響，則一切不能說明。如果僅認精神與身體爲船與船夫的關係，如果單認人類爲思惟者，則吾人身體所起的飢餓，雖知之而無從感之。笛卡兒從種種關係上不能不承認精神與身體二者之間，有一種極密切的相接合之點。此相接合之點，笛卡兒名之爲腦中的『松果腺』

(Pineal gland)，以爲『松果腺』是精神和身體相交通之處。這是笛卡兒的一種獨創的說明。

笛卡兒認精神和身體乃聯合而非混合。思惟和延長雖可爲構成的聯合，但非性質的結合，聯合和混合不可併爲一談。據笛卡兒的說明，感覺、感情、欲望等乃由精神和身體的聯合而起。雖有這種聯合，而身體和精神依然各別，僅神使之聯合而已。笛卡兒之意，決不欲說明身心的關係，如普通所謂物的狀態能生心的狀態，或心的狀態能生物的狀態，他以爲二者互不相生，僅精神發生時憑依有機物的過程而已。笛卡兒關於此點的解釋，未免曖昧不明，其所以有此曖昧不明之點，乃由他對於物質界欲全用機械的說明，同時對於心靈的原理，又不欲障礙其獨立。惟就經驗的事實所詔示，此二者的關係，固不若是其判然有別。笛卡兒於此，乃作一種因果的關係的說明。於是想到腦中的『松果腺』以爲精神的身體雖屬聯合。但其機能卻有一種特殊的因果關係。最初，感覺的對象物在動物靈魂中生運動，於是傳之於『松果腺』而生感覺。心靈則推動『松果腺』，傳之於動物靈魂，經神經而達筋肉。是則精神與身體的關係完全爲一種因果的關係，不過借『松果腺』的媒助而發生而已。

笛卡兒的二元論發生種種難點，遂喚起後世思想家許多哲學上的疑問。但此難點之發生亦有原因，蓋由於近代哲學總想將科學的機械論和神學及形上學調和；笛卡兒哲學上的難點，卽從此調和的用意而來。笛卡兒的後繼者爲避去笛卡兒哲學上的難點起見，遂發生許多派別。大體言之，一、否認自然爲獨立

實在，而採絕對觀念說者（如麥爾伯蘭基。）二、否認精神爲獨立實在，而採唯物論者（如霍布士、拉麥托里及法蘭西的唯物論者。）三、認精神和物質爲絕對的實體之表現者（如斯賓諾莎。）四、維持二元論而否認二者交涉之可能者。在此種形上學的問題之外，對於知識的起源、性質與方法，亦引起許多學者的注意。英國的經驗說，法國的感覺論，卽由此而來。就中關於笛卡兒哲學上難點的解決，以格林克斯及麥爾伯蘭基的『機會論』爲最煞費苦心。所謂『機會論』者乃謂精神和身體爲全然獨立的實體，兩者間無交互作用。然當身體發生感覺的刺激（運動）之際，在精神則生感覺，當精神發生意志之際，在身體則生運動（目的運動）此感覺的刺激和意志，並非感覺和身體運動的眞正原因，所謂動力原因（Causa efficians），不過爲機會原因（Causa occasionalis）而已。感覺和身體運動究竟如何發生，實爲不可解，因此引起格林克斯的解釋。

格林克斯本着笛卡兒的思想，作進一步的說明。以爲當身體發生感覺的刺激之際，在精神何以會發生感覺，又當精神發生意志之際，在身體又何以會發生運動，這些道理，都是我們不能知道的。精神的作用不能爲身體的動作的原因，身體的運動，亦不能爲精神的變化的原因。眞正的原因，不當求之於有限的精神和身體，而當求之於無限的神。所以精神發生感覺是神，感覺的刺激不過供給神以機會，身體發生運動也是神，意志不過供給神以機會。換句話說，感覺的刺激可以促進感覺的發生，但感覺眞正發生卻是原於

神；意志可以促進身體運動，但身體運動的眞因，卻是原於神。這樣說來，喚起感覺的是神，喚起動作的也是神，然則神未免太不憚煩了罷？但須知道：宇宙完全是由神的知識安排好了的。神因爲具有全知全能，早已使精神和身體永久的和諧。當神創造精神和身體時，已創造精神和身體相呼應的作用。正猶機巧的工匠的造鐘，其長短二針能互相應；又其所造各鐘雖不相同，而其指定時間同樣準確。所以每遇一種刺激發生，必起一相當的感覺，每有一種意向，必有一種相當的運動。自經格林克斯這樣說明後，又經來布尼茲的『預定調和說』的解釋，以代替格林克斯神爲媒介之說，而笛卡兒二元論上的難點似乎有了一個修正。不過嚴格說來，他們所修正之處，於笛卡兒哲學全體並無何等影響。

麥爾伯蘭基的學說與格林克斯無大相出入之處。麥爾伯蘭基以爲精神和物體既爲全相異的實體，則物體的觀念如何會裝入吾人精神之內？質言之，思惟和運動既全然各別，則運動如何會生感覺，精神又如何會有延長？這是一個不可解的問題。同樣的東西才能認識同樣的東西，然則吾人所見的實世界並非延長的世界，乃是觀念的世界。觀念存於神，神卽是精神的屬性的精靈。物體決不影響精神，影響精神的只是理想的東西，只是物體的觀念。吾人在神以內可以看到萬物，但不在延長的神以內，而在思惟的神以內。吾人所見的萬物都是觀念，並非延長的物質。在此點說來，麥爾伯蘭基之說完全爲觀念論的汎神論。麥爾伯蘭基也用神作媒介以解釋二元論上的困難，其爲說比格林克斯更屬膚淺。總之，機會論者的思想，不過

在當時心物問題討論未激烈之時一種暫時的淺薄無聊的解釋，於心物問題的深處，固毫不曾觸到。

心與物的關係　關於心和物的關係問題，普通認有心物平行論、心物交感論和機會論三者，以為心物交感論，笛卡兒是其代表；心物平行論，斯賓諾莎是其代表；機會論，格林克斯和麥爾伯蘭基是其代表。實則這種觀察完全錯誤，笛卡兒的思想非心物交感論，斯賓諾莎亦非心物平行論，格林克斯和麥爾伯蘭基等人對心物問題的討論，根本談不上。笛卡兒卻正是心物平行論者，他的藉松果腺互相交通之說，實為其無法解決中一種解決。笛卡兒正當神權大張之際，不能不假定有神，因此認神為實體。實則他的根本主張，只有心（——神）和物的二實體，甚至於只認物的一實體，因為他不妨主張人類為一座無心靈的機器，而人身中呼吸、消化、循環等作用及反射等動作即可解釋一切，則交感之說，便無從發生。即不然，笛卡兒固猶是一個平行論者，亦談不上交感？其次談到斯賓諾莎。斯賓諾莎亦不是平行論者，斯賓諾莎認心物為一體的二面，如何是平行？且斯賓諾莎認精神的順序正就是物質的順序，更不是平行。且亦談不上交感，交感是交互作用 (Reciprocity, Interaction) 之意，斯賓諾莎亦只主張相呼應，而非交互作用。我以為關於心物關係問題，馬爾文 (Marvin) 頗有精切的見解，他認為笛卡兒是主張心物平行的，康德是主張心物隔絕的，因為『物自體』的世界和觀念界是隔絕的；黑格爾便是主張物附於心的，因為他認有理念界。不過馬爾文分析到自身便含糊了。關於這點，詳見第三編新實在論。

第八章　多元論

多元論乃對於單元論而言，承認有多數獨立的實在。如從廣義解釋，則二元論亦屬多元論，但普通皆就狹義的多元論而言，即二元論以外的多元論。多元論以爲照單元論所想像的唯一單純的實在，決不足以說明生成變化、複雜紛糾的世界。這種思想在希臘古代即已發生。如恩比多立立地水火風四元素，謂世界的生滅即由此四元素的結合和分離。這可算是多元論最早的代表。其後安納撒哥拉斯謂元素之數不止於四，否則必定引起許多矛盾，因主張元素之數爲無限。安氏也是多元論者中出色的人物。又其後有原子論者產生，主張原子之數爲無限，而爲不可分割的，具有量的統一的。多元論思想的輪廓，至是始益顯明。及至近代，多元論更爲一種有力的發展，而總其成者實爲赫爾巴特 (Johann Friedrich Herbart, 1776—1841)。赫爾巴特反對同一哲學，以爲一切存在的根柢乃爲無數的實在，而具有單純非永恆不變的特色。來布尼疵的單子論，當然屬於一種多元論，但其爲說，所含一元論的要素亦甚濃厚。來布尼疵殆可謂單元論與多元論的調和者。最近世以來布尼疵的哲學之宣傳自任者是爲陸宰。這亦可算是多元論的一個支流。此外則爲美國的詹姆士，倡導多元論最力。現在略述赫爾巴特的多元論，然後論及多元論發展的趨勢。

赫爾巴特與詹姆士　赫爾巴特以萬有的本體爲實在 (Das Reale)。實在乃不可認識的，認識的對象僅止於現象，然不得不認有實在。因爲現象是假現的東西，假現的東西既存在，則其根柢的實在亦必存在。沒有根柢的實在，則假現的東西即無存在的理由。實在本身雖然難於認識，但假若根本否認實在，則一切認識皆不可能。赫爾巴特所以自認爲康德學徒，在此點大有關係，康德以爲『物自體』超越吾人的認識，赫爾巴特遂引申其說，『物自體』雖不可得而認識，然不能懷疑『物自體』的存在。因爲任是如何的懷疑論者不得懷疑現象的存在。就令像夢那樣的東西，也不得懷疑夢的存在。但既承認現象的存在，就不得不承認現象的根柢的實在的存在。所以他說：『在現象存在的限度內，實在也不得不存在』(So viel Schein, so viel Hindeutung auf Sein)。即此可知赫爾巴特的立場爲多元論。

赫爾巴特以實在爲無數的實素，由此實在相互的關係，說明一切萬有的生成。實在之爲多元的，赫爾巴特何由而知之？赫爾巴特蓋以從經驗的事實而來之『概念的修整』(Bearbeitung der Begriffe) 爲出發點，遂得而知之。吾人所經驗的現象界許多事實，含有種種矛盾，說明這種矛盾，有兩種說法：一爲黑格爾的辯證法，一爲赫爾巴特的關係法 (Methode der Beziehung)。黑格爾以爲潛在於差別界的奧底有一種統一的具體的實在，由其實在之繼續的發展遂得以說明現象界。赫爾巴特不然。他以爲吾人認有矛盾，認有變化，畢竟乃由種種性質相互關係而生。就令爲同一性質的事物，如其關係相異，亦可發生差別。

例如同一直線，因爲與圓的關係相異，而或爲圓徑，或爲切線皆是。然吾人所認定各種的性質，乃爲對吾人假現之物，假現物存在之處，必有爲其根柢的實在潛存其間。所以肯定無數性質的存在，卽無異肯定無數實在的存在。於是乃達到赫爾巴特之多元的實在論。

赫爾巴特所謂實在，正如埃里亞學派的有，含有永恆不變的性質，又如來布尼玆的單子，爲單純而無分量的。然此實在雖屬單純而無分量，含有永恆不變的性質，但此實在所假現的現象界何故會發生變化；或在事物的性質上發生變化，或若干的性質附屬於一事物？又何故會變成有延長的物質，發生主觀和客觀合一的精神——自我？且現象界所存的矛盾又如何而解決？赫爾巴特於此，特立形上學的四個根本概念，視此『概念的修整』與其中所含矛盾的解釋，爲哲學上的重要問題。所謂四個根本概念卽『附屬』(Inhärenz)、『變化』(Veränderung)、『物質』(Materie)、『自我』(Ich) 四者。據赫爾巴特之意，吾人所以常覺有若干性質附屬於一事物之上者，並非一個實在包含許多性質，乃若干實在爲作成一種關係而集合的結果。雪與光發生關係而生白的屬性，與手發生關係而生冷的屬性，白和冷的屬性，並不是雪的性質中所固有的東西。所以變化不過是實在和實在的關係的變化，並不是實在本身的性質的變化。實在是單一的，無分量的，無延長的，上面已有說明；但實在相互間有相隔的空間的存在。無空間存在之處，卽無實在和實在的區別。吾人如云有無數的實在存在，卽其實在間有空間存在之意。實在相集合而排列於

空間之上之時，卽生延長和運動，此所以由無延長的實在而成有延長的物質。物質界的延長，卽精神界表象的連續，自我要不外爲此表象的連續。以上爲赫爾巴特用關係法修整形上學的根本概念之處。

赫爾巴特的實在雖與原子論者的原子，單子論者的單子，同爲多元，但實際上大有區別。原子爲空間之體，具有分量延長，而實在則不然；單子內含許多性質，自身具有發展之力，而實在又不然。可知赫爾巴特的實在，自具一種輪廓。赫爾巴特的實在，都是本源的、獨立的。但此許多的實在，既然相互獨立存在，豈不會含有矛盾？而其實不然，因爲一切實在皆非『延長的』之故。赫爾巴特的多元論，在多元論發展的過程中，自具一種風格，不過牠所發生的影響並不大。赫爾巴特的哲學，以同一律和矛盾律爲其根本原理，由上所述，不難推見。至他由現象推論到實在，乃是他相信因果律得運用到實在的結果。這乃康德所不承認的。赫爾巴特頗重經驗，但如上述云云，則爲嚴格的合理論者。

赫爾巴特而後，以多元論著稱者則爲陸宰。然陸宰非嚴格的多元論者。陸宰認各個體之獨立的存在，雖屬多元論，但主張各個體間有統一的存在，自不能不倂入單元論者之列。最近多元論者中富有特殊的識解的，當推詹姆士。詹姆士所主張的多元論與其實用主義有密切的關係。他以爲人類的統一慾；決不回溯，只是朝前，所以世界的統一，只在吾人的理想上有可能，若就世界的起原觀之，實爲一種無統一的狀態。這是他的多元論的根本立脚點。所以他認爲吾人可根據統一慾向着未來，以謀一世界之統一的體系，若

認統一爲論理的出發點，則完全錯誤。可知其爲說，處處與實用主義有關。

主觀的統一與客觀的統一　關於多元論的種類，論者甚少，但大體可分作三類：一、量的多元論，由量的多寡以說明宇宙的千態萬變，如希臘古代的元素論者，原子論者皆是。二、質的多元論，不由量的多寡，而僅由質的關係相異，以說明宇宙的千態萬變，如赫爾巴特的實在論卽是。三、作用的多元論，不着重量與質的區別，而着重事物的交互作用的說明，如陸宰、詹姆士的多元論皆是。現在的哲學界，已經不重視量的多元論和質的多元論，而專從作用的多元論加以探討，可見多元論發展中一種轉向。

近來說明複雜紛糾的現象界，『交互作用』一語，使用之者極多。陸宰欲從單元論的觀點說明事物的交互作用，殊不知事實上從單元論說明交互作用，實根本不可能。因爲如果承認當前的事實有交互作用，則是已經承認有二個以上的事物的存在。單一純粹之單元的實體，與交互作用的觀念，實不能相容，如強而合之，卽不免自陷於矛盾。詹姆士以爲事物的本源無論是多是一，關於這種起原的問題不必重視。在現實界多數的事物既由交互作用組成宇宙的運行以上，我們就可直率的承認多數事物的聯合（Association），而不必強作統一（Unity）的說明。他以爲事物的統一，並不在乎事物本源，而完全在乎吾人的理想，所以認宇宙之統一的組織，完全是人類的功業。卽謂宇宙本身，是由多元的紛糾錯綜走向單元的調和統一。質言之，此種多元觀，對於宇宙的本質和實在，並不承認有如何的價值，其價值完全在乎作用，卽在



乎活動。所以他們的實用主義，又可叫作活動主義（Activism）。由上所述，我們知道實用主義者完全站在人格的唯心論的立場，以說明多元的宇宙，在表面看來，似乎言之成理，但從理論的基礎上去觀察，便知道他們太輕視了科學上所達到的統一。就今日的科學研究言之，有許多事象，都可統一在幾條基本的規律。如關於社會發展，便可用社會發展的規律性以解釋之。任吾人日常所經驗的各個事實，如何複雜，如何矛盾，但依照現代科學發展的成果，都可發見一個整全的世界觀。然則實用主義者未免太看重主觀的條件而忽視客觀的法則。可見詹姆士的說明是過重個人主見而不符事實的。

第九章　機械論與目的論

在說明機械論和目的論以前，我們不能不談一談實在生成問題。上面已經說明甚麼是實在，現在要說明實在如何生成（Becoming, Devenir, Werden），如何發現為宇宙的森羅萬象。哲學上有所謂實在本質論，是究明『存在』(Sein) 的本質；又有所謂實在生成論，是考察『生成』(Werden) 的原理。『生成』有廣狹二義。廣義的生成與變化同義。希臘哲學者漠然指定一物為萬物的本質，謂由此一本質的變化，卽生森羅萬象。例如達雷士指定萬物的本質是水，亞諾芝曼德指定是『無際限之物』(To Apeiron)，亞諾芝曼尼指定是空氣，都是把一切的過程看作生成的。其後有埃里亞學派出，與達雷士、亞諾芝曼德、亞

諾芝曼尼等所謂米利都學派 (Milesische Schule) 一派人的看法完全相反，於是意識的認定一個根本原理，而指爲『有。』以爲存在的只是『有，』至於吾人所目擊的一切所謂生成之物，其中都含着許多矛盾，只是虛妄。埃里亞學派此時已經提出一個相對立的東西，便是『有』與『生成。』同時赫拉克里特士產生，以爲一切只是『過程，』只是『生成，』除『生成』而外並無所謂『有，』與埃里亞學派全立於反對的地位。再論狹義的生成。狹義的生成單是變化的一種，凡新狀態、新形式、新條件所由以生之一定的過程，謂之生成。其與變化異者：變化的概念中不包含有新狀態、新形式、新條件的東西，而生成的概念中則包含有這些東西。又生成與發達異：發達的概念中，包含着比新狀態、新形式、新信條而更向前、更開展的意味，而生成的概念中，則不包含這種意味。以上爲生成的廣狹二義，知道這層分別，纔可以進論關於生成的各種問題。

關於生成問題的說明，有二個根本原理：卽因果的觀念和目的的觀念。何謂因果？卽存於現象間之盲目的必然的關係。卽謂有原因，必然的產生結果。何謂目的？卽存於現象間之有意的自由的關係，卽爲產生結果而立一定意匠之進行的關係。舉例言之，一、甲先行而乙繼起，二、爲產生乙之故而有甲。前者甲爲原因，乙爲結果，後者乙爲目的，甲爲手段。前者爲因果的依屬 (Kausal Dependenz)，後者爲目的的依屬 (Teleologische Dependenz)。根據這二原理，於是乎生成論產生兩個立腳地：一、從徹頭徹尾的因果法則說明

生成，是爲機械論（Mechanism）。二、用目的觀念說明生成，是爲目的論（Teleology）。現在依次說明。

機械論與因果　立足於因果的原理以作生成之統一的解釋者，是爲機械論，故亦名因果論。機械論認因果性（Causality）爲生成過程的規範，以爲一切的一切，都受因果關係的規定。原因和結果之間，只有必然的關係存在，除由一定的原因生一定的結果外，無何等生成的原理，這是機械論的主張。

機械論和唯物論關係甚密切，自有唯物論以來，幾乎就有機械論。希臘古代的哲學，都出發於唯物論，但亦可說都是拿機械觀作基礎。亞諾芝曼尼、德謨克利特士諸人，是最早的唯物論者。但亞諾芝曼尼由物質的集合離散說明生滅的現象，是很顯明的機械論者，德謨克利特士更是這種思想的充分發表者。即此可知機械論的思想最早發達。後來到了柏拉圖、亞里斯多德的時候，始意識的提倡目的論，但嚴格說來，仍不過是目的論和機械論相錯綜之物。柏拉圖、亞里斯多德而後，有伊璧鳩魯、斯多亞二派，前者信奉德謨克利特士的世界觀，純然立於機械論之上；以世界全由自然法則所產生，決無支配於神之事。後者則兩有所採，一面承認事物的變化依照一定的理法，屬於機械論，一面名此法則爲理，而與神等視，又屬於目的論。後來到了中世紀，因基督教普及的結果，而目的論殆呈全盛之觀。不過到了近世紀，情勢又爲之一變。

近世機械論特別發達，與目的論形成對抗的形勢，而首可舉述者則爲霍布士。霍布士是近代之初一個唯物論者，然同時又是一機械論者。他以爲一切偶然發生之事都是運動，運動是機械的必然的生起之

物。霍布士而後，英國的經驗論者，多立於機械論的見地之上。反之，大陸的理性論者，則多立於目的論的見地之上。不過其中亦有例外。如英國經驗論者巴克萊，便爲有神論的目的論者，大陸理性論者斯賓諾莎，便爲汎神論的機械論者。斯賓諾莎的機械論和經驗論者的機械論完全不同。斯賓諾莎謂個物以神的本質的發現而存在，然則牠的存在僅是偶然的，但個物決不是無原因的，個物的原因是他的個物，由此推到無限而成一因果之鎖，遂達到究竟的原因所謂神。斯賓諾莎的機械論仍含有多量的目的論的意味。若經驗論者的機械論，則反是。經驗論者所持的機械論極爲澈底，譬如休謨，便是一個有力的代表。休謨不僅否定目的論者的理論，卽對於因果的法則亦加以否定。他以爲因果關係不能由純粹思惟而論證。吾人不能將因果關係分析，任如何分析因的觀念，不能引出果的觀念。經驗僅詔示我們事物是相隨發生的，經驗沒有詔示我們事物間所存的必然的關係。休謨因推定因果律的基礎只是一種預期。所謂預期，卽與一種事物相接，可預期他種事物相繼而起。預期所以發生的原因，歸之於習慣。因果的關係，不外由習慣所生之主觀的信念，所以認客觀的事實之間，有必然的關係存在，乃是一種迷惘。然則因果律僅是一種蓋然的法則。關於因果的原理，後來又有一種新的解釋，卽康德的解釋。康德從論理方面闡明因果的原理，以之爲統一經驗內容之先驗的形式。他不贊成休謨之主觀的心理的說法，而主張經驗之連絡關係之先驗的制約。卽謂一切經驗對象，都含有一種先驗的普遍妥當性，而不基於主觀的預期。康德這種說明所給與現代哲學者

的影響極大，如李普曼、柯亨、訥脫爾普、文德爾斑、黎爾諸人皆是。康德在『物自體』的世界中設定一個目的的原理，但在認識的世界中則竭力主張因果的必然律。以上是康德前後關於因果律討論的情勢，即此可見機械論發展的一般。

機械論發達到最近代，內容又有不同。由自然科學的發展與進化論的提倡，而機械論遂以長江大河之勢，發展達於最高潮；且機械論的內容，亦遂完全改觀。自然科學即成立於機械的世界觀之上。對於一切變化莫不從物質的運動去作一種機械的說明。認一切事物結果皆為物質的連繫（Contatenation of matter）。無論是自然科學，就令是精神科學亦莫不根據機械論的理法去說明；最近行為派心理學所以發生，即由於此。進化論亦以機械論為重要根據，認自然的變化為適者生存的結果。一切的變化都只是重演，人生即對於其進化的路徑之重演。但機械論以充分發達的結果，反有與內在的目的論相結合之勢，這是機械論發展中一個可注意的現象。

機械論之中，大抵分為偶然的機械論與法則的機械論。偶然的機械論亦名無法則的機械論。乃謂世界並無何種理法的存在，一切現象都是無秩序的，都是不定的。法則的機械論所見與此相反。謂世界的現象都依自然法則而生成，決無例外。今日的自然科學即立於此法則的機械論之上。所謂進化論，勢力不滅論，其根柢莫不存於法則的機械論之中。

偶然的機械論完全出於一種懷疑的態度。也許事實上是無法則的，但欲成立一種學說則不可能。因爲世界如果全無法則，則世界直無從研究而已研究的成果，都不可信。可知斷定世界無法則，實不衷於理。法則的機械論比偶然的機械論稍有確實的根據，但亦有可非難之點。因爲世間根本不是靜的、陳死的，即未可適用一切機械的理法去說明。至於那些主觀論者如柏格森、詹姆士之流，認世間一切的秩序法則都是人類的秩序法則，那又不過是一種意氣之談，根本不足置信的。

杜里舒的新活力論　輓近有倡新活力論 (Neo-vitalism) 者對於機械論的理論，多懷不滿。新活力論乃對於以前的活力論而得名。以前的活力論認有機體內部有一種特殊力名曰『生活力』(Vital force)。此論發生於十七八世紀，直至十九世紀之初，尚見盛行。後來物理學化學上有種種的發明，遂對於生活力的假設，極力非難；加以進化論者達爾文產生，而生活力之說，更被攻擊達於極地。但到了最近，又發生了一種新傾向，竭力主張生活活動的自律性和自發性，而生命之純物理的與純化學的說明，根本不可能，因又有新活力論的產生。他們主張生物和無生物絕對不同，爲說明生物之內面的合目的性，絕對不能依賴淘汰的原理，而須另找他種新生活原理，於是有探精神的要因而主張『精神的活力論』(Psychovitalismus)的，又有假定哲學的要因而主張『先驗的活力論』(Transzendentalvitalismus)的。就中以杜里舒 (Hans Driesch, 1867—X)、萊因凱 (Johannes Reinke, 1843—X) 二人爲最有聲色，而尤

以杜里舒爲特別興奮。杜里舒否認有機體的生命爲一種純粹機械的生產與機械的進化。他之反對機械論，不是根據形上的思辨，而是根據自然科學的觀察。他引了三種證據說明：一、他由『調和的均力的系統』說明。他發見下等有機體由個體發生而來的基本機官可以隨意分割爲許多部分，而被分割的部分，可以發達爲一完全的機官。這些被分割的部分，都有均同的『預見的能力』(Prospektive potenz) 而構成均一的系統。牠們被分割以後，便成爲縮小比例的完全的有機體，而不是一些零碎的東西。杜里舒以爲關於此點，在機械論上無論如何不能說明。因把這種不能說明的東西叫做『具現力』(Entelechie)。二、他由『複雜的均力的系統』說明。他認進化遺傳這些事實，都是不能用一個胚胎細胞的機械性質說明的。有機體的蕃殖乃由於繼續不斷的細胞分裂而成。這在一個機械，就難這樣分裂而無傷於牠的特性。這只有『具現力』才能說是牠的眞因。三、他由『有機體運動的分析』說明。這種運動乃指動物和人類的隨意活動而言。一切活動都具有一種歷史上的反應的基礎，不僅由刺激而定，並且由個體本身的全部經驗而定。質言之，都具有一種完全的個別的整理作用以適合於所發生的刺激。這種整理作用的個別性，又是機械論不能說明的。任是何種機械，都沒有像這樣的一種活動，如果說機械也有這樣的活動，那便與機械的概念不合。以上三種證據，是杜里舒新活力論上的特色。萊因凱也曾在有機體生活上假定了一些特殊的東西。他認有機體所以具有蕃殖的可能性、具有遺傳的可能性、具有進化的可能性，質言之，有機體所以

具有有方針的活動，完全是由於『支配力』(Dominanten)。『支配力』有二種：一、工作的支配力，注重有機體內的化學變化；二、創造的支配力，注重建設。萊因凱關於支配力的說明，很少有科學上的證據，雖然做了一些重要的試驗。至杜里舒之說又爲近代自然科學所駁倒，且已用新科學解答了杜里舒所提出的問題，則活力論的頹勢。恐終無挽救之望。

目的論發展的情勢　目的論乃以目的觀念爲根柢，解決生成問題。認世界的生成乃實在之意匠的活動。機械論以原因爲主，謂一切事物皆由此原因必然的產生的結果。目的論以結果爲主，謂此結果的奧底有目的原因的存在。目的論乃是人類由自己的生活經驗所類推而建立的世界觀。人類常覺自己的行動爲目的所左右，故謂宇宙的生成亦不可不有原動力。但我們須知道，目的論並不一定否定因果性，目的論者亦認結果中有原因的存在，惟不如機械論者認有某種先行原因，由先行原因必然的產生結果，牠是認爲原因之中含有目的觀念，有此目的觀念，一切的生成乃得而統一。所以目的論不僅不否認因果性，在某種意義說來，反補充因果性。即此可知機械論和目的論截然不同之點。

目的論亦發生於希臘的古代。最初導入目的觀念於世界觀之中者是爲安納撒哥拉斯。安納撒哥拉斯以『努司』說明世界的秩序，認『努司』爲一切運動的原動力。自有『努司』之後，然後世界本『努司』所欲奔赴之處而爲機械的進行。安納撒哥拉斯的目的論，不能全然脫離機械論的立腳點，正與希臘

古代的唯心論，不能全然脫離唯物論的立腳點相同。由安納撒哥拉斯而至蘇格拉底，目的論遂益闡明。蘇格拉底重人事的研究，以為自然界的活動皆如人類的活動含有目的觀念，所以他也是一個目的論者。不過他的目的論，尚是一種擬人觀的目的論（Anthropomorphic Teleology），後來到了柏拉圖的時候，遂對於目的論而立定一個整然的體系。柏拉圖以『理念』為世界的本質，一切的現象皆本理念的模型而作成。這是他用目的論解釋世界之處。惟柏拉圖所謂理念乃與現象世界全然隔離者，認目的立於自然的過程之外，所以他的目的論謂之『超越的目的論』（Transcendental Teleology）。後來亞里斯多德不滿意於這種看法，遂立形相和質料的二元論，導目的觀念於現象世界之中，因有所謂『內在的目的論』（Immanent Teleology）的產生。亞里斯多德以後的希臘哲學，遂為機械論和目的論的糅合。後來到了新柏拉圖派，尤其到了中世紀，幾全為目的論所獨占。由基督教普及的結果，以神為中心觀念之超越的目的論，遂益深中人心。這是中世紀以前目的論的形勢。

目的論演進到近世紀，再達到機械論與目的論之糅合狀態，其結果遂有調和二者的哲學派別出現。而首可舉述者則為來布尼疵的哲學。來布尼疵以自然界的現象為機械的、因果的，但此種機械的因果的法則乃為含有神的目的的性質之世界秩序之表現。沃爾夫亦倡調和之說。與來布尼疵之說相類似，後來到了十九世紀，尚有從形上學的方面以企圖機械論與目的論的調和者，這便是陸宰一派的哲學。關於陸

宰的思想，上面已有敍述，茲不復贅。

康德由對於從前的哲學嚴加批判的結果，遂對於目的論而有一種新解釋。康德認目的僅爲在心的生活上所與於吾人之物，若自然界由此而評價，不過出於一種類推而已。即在自然界中吾人不能認識目的，換言之，目的非悟性的範疇，亦非客觀認識之構成的要素，又非全然假構之物；一切生成所以髣若依憑目的而進展者，完全由吾人之熟慮的判斷力所生之『統制的』(Regulative) 概念的結果。而此統制的目的概念，爲造成系統的統一之故，對於因果的認識的擴大極有效用。換言之，吾人對認識的對象，常在目的概念的意味中而求理解，這是導出新統一的連絡關係之物，因之，自然界常若依憑目的而進展。康德認目的觀念是一種有用的原理，我們並不用目的概念說明自然，也不認自然的產物根據於有意的活動的原因，不過在我們用機械論的原理徹底的研究自然而不得完全解決之際，確有用目的觀念解釋的必要。譬如吾人欲理解有機體的部分和全體的關係，就不能不承認自然的合目的性的存在，由有機體而自然全體，只是目的的統一之擴大，而不能謂自然全體無目的可言。康德從統制的原理說明目的的觀念，這種看法影響於現代哲學界很不小。如柯亨、訥脫爾普、斯達姆拉、黎爾諸人，是其最顯著者。他們的主張雖多少相異，但認目的不僅不制限因果律，反擴大因果律，在此點則完全相同。所以在目的論上，康德亦有一種特異的成績。

近代生物學者和進化論者多方使機械論和目的論相接近，而目的論之勢力稍稍擴大。他們認有機體和生物現象都有合目的性的存在。就中如達爾文、拉馬克、斯賓塞諸人，也曾認有機體之合目的性之重要而加以種種解釋。然則目的論者不僅不因生物學者和進化論者的發達而減少，卻反因爲他們的發達而增加。

最近柏格森著有創造進化論（L' evolution créative, 1907）一書，對於目的論和機械論的調和，曾作一種新解釋。他不僅反對機械論的說明，並反對目的論的說明。他以爲宇宙是一個大生命，生命卽廣義的意識，意識乃內存而確實具有的東西。吾人的意識現象，非固定的，個別的，乃流動的，綿延的。在現在之『我』中，卽有全意識存在。一切的過去，皆被保存含蓄於其中。但含有一種不可逆性，卽在全意識中，決無同一狀態的重演。故吾人的生活爲一種創造。創造一語，在柏格森哲學上有極重要的意義；所謂創造，非限於有機物，無機物亦負有創造之責。他以爲有機物和無機物的區別，在乎個性，個性發現的原因爲綿延性。有機物最富於綿延性。惟有機物以個體而存，以蕃殖而毀，是則有機物的綿延性，不過全生命的潮流之綿延性之一時的假現，換句話說，各有機物不過爲形成進化的幻影。但有機物如是，無機物又何獨不然。無機物自有其歷史，卽自有其保存和消失的事實，如礦物的結晶，卽此物體在過去所示不可消滅的痕跡。有保存和消失的事實，是卽生長創造之消極的傾向。故有機物表示創造之積極的方面，無機物則表示其消極的

方面，而兩者的性質，固無少異。所以有機物爲綿延，無機物亦爲綿延。無論有機無機，都向着創造的進化一條大道。用柏格森的用語來說明，都向着『生的衝動』(Élan vital) 一條大道。此『生的衝動』經無數世代的演進，分裂爲許多種屬，散布爲許多個體，愈流愈廣，不可究詰，不但未來無從預知，卽過去亦無從追溯，這便是宇宙的眞相。所以這種宇宙的眞相，不僅機械論的說明應該排斥，卽設定目的原因，認有生成之究極性之目的論的說明亦應該排斥。柏格森以爲一切實在皆出發於同一根源的生命，更無所用其理智的活動。已往的機械論和目的論，都無非是理智的活動的結果。從理智的活動而欲捉住宇宙的眞相，遂無往不陷入於皮相的見解。柏格森對宇宙生成的原理遂提出自己的見解，他以爲宇宙生成，非機械論的，亦非目的論的，乃爲目的衝動性論的，卽本來無目的觀念而自適合於目的之謂，柏格森這種解釋，在生命哲學發達的現代之初，頗得一般人信奉，但自正確的新唯物論發展之後，柏格森這種生的衝動說，遂不復有人過問了。

超越的目的論與內在的目的論　目的論也由標準不同而有種種分類。普通分爲一元的目的論和二元的目的論。一元的目的論只認一種原因，由此原因的活動而生目的的作用。二元的目的論假定兩種原因：一爲惹起結果的作用原因，一爲目的原因，這兩種原因是並存的。又有把目的論分爲構成的目的論與統制的目的論的。構成的目的論一名客觀的目的論，因爲牠認目的觀念是構成的東西，是客觀的東西。統

制的目的論一名方法論的目的論，因爲牠認目的觀念不過是由統制而產生之物，爲擴大因果性的考察方法。此外最通行的分類，則爲超越的目的論與內在的目的論。這在上面已有說明。超越的目的論假定有一個超越的目的之存在，認世界由合目的性之誘導而生成。內在的目的論認目的內存於各事物之中，世界卽由目的的實現而生成。

就中超越的目的論和內在的目的論，實爲目的論中的主要根據。超越的目的論不過比素朴的目的論更進一步的東西。素朴的目的論卽上所述擬人觀的目的論，乃是一種幼稚的世界觀，因爲牠用神話說明世界生成之理。超越的目的論比較少神話意味，但亦極推崇神意，蓋認事物背後有具有人格性的神存在；無論其所謂神爲遍一切處或超一切處，但吾人何從而知之？在此質問之先，尙有一事，卽事實上此世間是否依照目的而成立？更進一步，世界上究竟有無『目的』其物？如果無『目的』其物，便一切都成廢話；如果眞有所謂『目的，』而世界又是依照目的而成立的，則世界上何以又有許多不合目的的現象？也許不合目的的現象，結果仍是暗合目的，而我們無從認識，但在人智發達的今日，尙作這種遁詞，在學術上絕不能立足。柏拉圖雖相信本體界的實有，本體界的合目的，但不能否認現象界偶然事實的發現。換言之，在『實有』之外，不能不承認與實有相反對的『非有，』而此非有的法則，卽因果律，卽機械的法則。是則他在高倡目的論之際，已容許機械論的存在，已承認機械論在說明世界生成上極爲重要。這豈非自陷於矛

盾?所以超越的目的論在現代的學術界實無一顧之價值。

其次爲內在的目的論。內在的目的論比超越的目的論又進一步，因爲將目的放在事物之中對前說不能說不是目的論上一個革命。但事物之內含有目的，人間何由而知之?這是內在的目的論一個不能說明之處。嚴格說來，謂世界的事物之中含有目的，不過出於人間的想像，而世界的事物固確實是依從因果法則而發展的，然則就目的論和機械論比較而觀，機械論的立場實難以非議。此外尚有一種純理的目的論(Rational Teleology) 大抵認目的的原理和機械的原理相平行，正如亞里斯多德所示，謂事物間有積極原因和消極原因：積極原因爲事物發生的眞因，消極原因爲事物所依憑而發生的手段；目的爲眞因，機械的過程爲實現目的的手段。於是機械論和目的論不過爲同一事實的兩面，宇宙的過程完全是機械的，但關於過程的方向，則受一大意匠的支配。這種目的論在現代頗有勢力，如陸宰、哈特曼、馮德諸人皆是。這種說明，雖比較的別具匠心，但所謂受一大意匠的支配，仍不過爲人間想像的產物。所以目的論所談，無一是處。

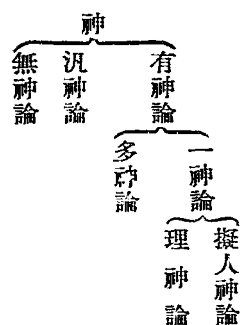
吾人欲討論目的論，當先說明目的性的意義。目的性有兩種特質：一、結果的豫期；二、手段的選擇。目的觀念主要的性質在豫知結果，這是無庸說明的。但欲達到這種結果，不能不選擇一種便捷而有實效的手段，這是目的性中應有的涵義。然則謂無機界中亦具有一種目的性，亦能豫知結果，而於手段中有所選擇，

豈非欺人之談？無機界中固無目的性，然則在有機界中豈眞具有目的性？吾人之意識的行動，固不妨假定其有目的性，但吾人身體的構造，雖極巧妙完備，一似按照目的性而產生者，然豈可遽斷爲目的性的實現？吾人身體構造所以如此巧妙完備，皆從許多種屬中生存競爭自然淘汰的結果，皆遵循因果的理法所漸次完成的產物，吾人豈可單從淘汰以後的結果而斷言其合目的性？這樣看來，謂有機界中全合目的性，亦非至論。總之，機械論和目的論在哲學史中，雖經二千餘年的論戰，兩方雖各出死力以維繫其領域，但平心而論，目的論在現在只保有最小限度的領域，機械論亦不過保有較大限度的領域。這便因爲兩方所談，都不尊重宇宙發展的規律性之故。

第十章　關於宇宙生成之神學的說明

關於宇宙之神學的說明，在現今已經失去勢力，我們現在可以略述幾個重要的派別。各派所爭最重要的是討論『神』是否爲萬物生成的原因。其次，是討論『神』爲萬物以外之超越的原因，抑爲萬物以內之內在的原因，因此發生許多派別。關於神的存在問題，分有神論（Theism）、汎神論（Pantheism）、無神論（Atheism）三派。有神論肯定神的存在，無神論則否定之。有神論又分二種：一、一神論（Monotheism），二、多神論（Polytheism）；一神論認宇宙間只有一神，多神論則認有多神。一神論之中又有擬人神論

(Anthropomorphic theism)和理神論(Deism)之別。以表明之，則如次式。



擬人神論　擬人神論以神為全知全能的實在，超立於宇宙之外，具有無限的思惟活動和意志活動。凡有神論都與擬人神論有關。因為人類祇能想像一個與人相類的有理智的東西，人祇能想像人的權力增進至於無限，然終不能越出人類權力之外。擬人神論認宇宙乃本神的自由意志而創造之物，即宇宙由虛無(Ex nihilo)而創造，照這點說來，擬人神論即是一種超越神論。

『擬人』乃將非人格的對象而使之人格化的作用，為神話意識與美意識中共通的活動。嚴密說來，有這樣的區別：一、將人類以上之靈的存在物而與以人格化；二、將人類以下之自然物及生物而與以人格化。前者促成擬人神論的思想，後者促成各種藝術的活動。擬人神論乃原始宗教及古代宗教的遺物。從宗教史上說來，在認擬人神之前，尚有一個時代承認動物形態的(Zoomorphic)神。且所謂擬人神，尚有形

態的擬人觀（Physical anthropomorphism）和心理的擬人觀（Psychical anthropomorphism）之別。前者從人類的形體和動作而移植於神，後者從人類的思想感情意思而移植於神。關於擬人神的思想，在西洋中世紀甚發達，在中國古代亦甚發達。這種神說，隨人智的發達而退化。這無討論與批評的必要，不過敍述這種神說，知在宇宙論上有這樣的一種遺物而已。

擬人神論乃爲救原子論的困難而起者，原屬一種假定之說。原子論認宇宙萬有的統一、體制、排列，皆爲偶然的結果。惟此說究多難以說明之處。於是有爲之解釋者，謂宇宙萬有的形態是依從一定目的而創造的結果。因而假定有智慧者的創造作用。而此假定即由比擬人類而來。吾人製造各種事物，最初莫不由於比擬。例如鐘表匠，當造鐘表之時，有一計時的目的，然後備有種種計時的形態。又如藝術家先有一圖案，然後能照圖案漸漸完成他的美術品。所以世界非假定有一創造者，殆難以設思。尤其是生物界不能不有這個假定。原子論者偶然結果之說，不爲這派人所贊成，亦不爲無因。惟所謂超越神，既不能由直接經驗，又不能由思惟發見，只是出於人類的推想，這在自然科學家看來，不僅不能贊同，抑且不得不設法排斥。平心而論，原子論之說，固不免幼稚，若擬人神論之說，則絕對不能成立。這種思想已隨時代的推進，而被稱爲古代的遺物了。在此處當然可以不必深論。

理神論　所謂理神卽用理性解釋的神，卽合理的神，這是對於不合理的基督教的超越神論而發。基

督教認神超越現世，然何以又降臨現在，基督教認爲是一種奇蹟。此種不合理的宗教觀，在理神論者異常反對。理神論產生於十七八世紀的英國，其時有所謂『理神論運動』。理神論運動即形上學的神學論的運動。理神論以神爲宇宙的創造主，宇宙既一旦創造之後，即由神所與的合理的自然法而發展，不復直接受神的支配。故理神論和超越神論不同，因此對於超越神論而自稱『自然神論』。

理神論的創始者爲英國的黑伯特 (Lord Herbert of Cherbury, 1581—1648)。黑伯特反對從前的宗教，認宗教有由理性證明的必要。大致謂理性和宗教不可須臾分離，理性可以領導我們由眞理走向道德，這裏面就有宗教的基礎。他以爲宗教必定以人性爲臺柱，因爲人類全體有相互一致之處 (Consensus gentium)，即是吾人有共通的普遍概念 (Communes notitiae)。普遍概念乃自然的培植於吾人本性上之先天的概念，爲經驗的條件。在人類全體相互一致之處，有種種的眞理表現出來，而這些眞理都是普遍的。眞理分四種：一、物的眞理 (Veritas rei)，是說物和物自身的一致；二、假現的眞理 (Veritas apparentiae)，是說物與其表象的一致；三、概念的眞理 (Veritas conceptus)，是說被概念的物和概念的一致；四、悟性的眞理 (Veritas intellectus)，是說上面各種一致之相互的論理的齊一。在此諸種普遍的眞理上面，遂建立道德上與宗教上的眞理。眞正的宗教必建立於人類的本性之上，質言之，必建立於理性之上。凡理性所示的即神的福音，並無超理性的啓示的必要。而在此種自然的理性宗教之中，又有五種要旨：一、神是

存在的；二、須禮拜神；三、德和敬虔之念爲禮拜的主要成分；四、改悔乃是一種義務；五、有賞罰的可來到的他界生活的存在。以上爲黑伯特學說的概略。黑伯特這種理神論在英國發生一個大勢力，至十八世紀而臻於極盛。當時在英國以理神論者著稱者，如脫蘭德、柯林斯（Anthony Collins, 1676—1729）、田達爾（Mathews Tindal, 1656—1733）、查布（Thomas Chubb, 1676—1747）、摩耳干（Thomas Morgan）、波霖布洛克（Lord Bolingbroke, 1698—1751）諸人皆是。就中以脫蘭德爲最著功績。脫蘭德的思想，在上面敍述唯物論的時候，已有述及。他極尊重自由，所以當時英人稱之爲自由思想家。他根據洛克之說，謂無論何物，如欲決其是否出自天啓，只須反問吾人自身的理性。凡宗教上所承認的事實，必是合理的事實。所以背理之事固不必說，卽超理之事亦非眞正的宗教所具有。凡基督教所詔示的，並無不可思議之事，徒以後世僧侶種種揑造，遂有一切牽強附會之談。次於脫蘭德的則爲田達爾。田達爾認眞正的宗教早具於原始人的初期，因爲理性卽早具於原始人的初期。宗教在此時期，卽已具足。至於經過許多變遷許多修正以後的宗教，實際上都已失掉了宗教的眞意義。理神論的思想雖在英國極爲發達，但在法國、德國亦不少信奉之人。譬如福祿特爾（Fangois Marie Arouet de Voltaire, 1694—1778）與來馬爾斯（Hermann Samuel Reimarus, 1694—1768）二人，便是在十七八世紀時法德二國的代表的理神論者。福祿特爾是法國一個奇怪的人物。他少年時代便厭惡本國的宗教而與英國理神論者往來。後來回到本國，著了英人

觀（Lettres sur les Anglais）一書，對於理神論竭力鼓吹。他在當時，不僅爲法國人所注意，並爲全歐洲人所注意。他主張理性的解放，精神的自由。破壞各種傳統思想，而猛烈的攻擊基督教，因此在當時被稱爲無神論者，卽在今日的法國，對於反對基督教的立場之人亦通呼爲「福祿特爾之徒」（Voltairien）。福祿特爾雖倡道德的理性的自然宗教，但晚年頗受貝爾一流人的影響，而漸次走入懷疑厭世的傾向。他以爲神的存在與靈魂的不滅，不過爲道德的感情的要求。關於神的存在，他曾試作宇宙論的證明、目的論的證明，但他所最重視的，乃是道德的證明。他以爲神的否定，便是道德的否定。如果無神，便無希望，無恐怖，無良心的痛苦，則道德將不可能，所以神不得不存在。形上學的根柢完全存於道德。於是純理論的曖昧的形上學，乃由道德而復返於光明。這是他的理神論的思想的一斑。至論到德國，在當時亦受英國理神論的影響甚大。來馬爾斯便是一個有力的代表。他竭力從目的論的（物理神學的）證明神的存在，而駁擊唯物論與無神論。但從理神論的立場，竭力非難聖書，排斥神的啓示與聖書中的奇蹟，在理神論史中亦自據有特殊地位，在德國當時亦發生相當影響。

對於理神論的思想，亦頗不少攻擊之人。巴特勒（Joseph Butler, 1692—1752）便是其中的一個。他以爲對於天啓宗教所提出的非難，卽在自然宗教中亦可提出。理神論以神僅從人類中救出少數的人類爲非合理，然這種例子在自然界中固不鮮其例。散在地上的無數植物種子，僅有一部分能生育，能成長，人

類亦何莫不然？人類亦僅僅少數能十分完成道德的發展。巴特勒爲辯護天啓宗教的教義，遂不惜對理神論下猛烈的攻擊。尙有休謨，他比巴特勒的論鋒更銳厲，不過他的觀點卻是不同。他以爲理神論者只知主張基於理性的宗教卽基於自然的宗教，不知其中含有二個大謬誤：一、理神論者謂宗教由理性而產生，此完全出於獨斷；二、理神論者對於宗教之歷史的發達，完全沒有留意。休謨以爲自然而生的並不是由理性而生的，如何可以混爲一談？與其說宗教生於理性，毋寧說宗教生於恐怖、希望、驚愕等的感情。且原始的宗教並不如理神論者所云，爲高等合理的一神教，實爲下等的多神教。宗教殆與吾人思想的進步而隨同進步。休謨此種批評，使理神論者更無法置辯。總之，對理神論攻擊者尙大有人在。理神論者所持證明神的存在的理由，不出超越神論者所持的理由之外，是則都不免陷於論證不足之苦。所以理神論亦隨人智的進化，而入於自然淘汰之列。

在一神論中除上所述擬人神論、理神論之外，尙有一種神說，亦爲新近思想家所注意，卽人格神論（Personal Theism）。這派認神爲完全的智情意的所有者。以神爲宇宙之內在的根原(Immanent World-ground)；神創成宇宙，維持宇宙，支配宇宙。質言之，宇宙卽神的意志的表現。人格神論者把神看作人格的，這點和擬人神論者相似；但不把神看作超越事物的東西，這點卻與擬人神論者有別。又人格神論者把神看作宇宙之內在的原理，這點與汎神論者相似，但人格神論者完全認神爲智情意的統一者，在注重人格

的解釋一點，卻又與汎神論者有別。又人格神論者謂神與宇宙不是同一的東西，神並不是與宇宙共推移的東西，這點更與汎神論者的立腳點完全不同。宇宙爲無限的進化，但神卻是進化的原動力。神自身既已完全圓滿，又焉有進化可言？宇宙僅依照神的目的而爲進步的實現的過程。這是包文（Bowne）、瓦特（James Ward）以及其他現代一般的神學者及神學的哲學者之間最有勢力的神觀和宇宙觀。

這種神觀之有力的根據，乃在吾人之心的活動之可能的中心（Potetial Center）。宇宙之秩序整然，而爲進化的有目的的發展，此種外界的觀察，已經够吾人推想其中不能無根據，而況吾人自身之心的活動所存的統一性，乃是一種事實。從感覺而來的事物的內容，乃吾人的生活機關與外界接觸的結果，即爲適應吾人生活而改造之物。此種事物之內容以心的活動之可能的中心，而使吾人的經驗日即於豐富。加以多數個人從幾十萬年來，因有此心的活動的中心之故，漸漸的由社會共同生活征服自然，改造環境，於是個人的活動擴散到全宇宙。質言之，全宇宙的經驗都有歸結到一個人的生活中心之可能，這是一種顯明的事實。人格神論者即根據此點而推論全宇宙之中有神的存在。固爲個人之心可以縮全宇宙，然則誰復縮個人之心，是其中不得不有無限大的能力的所有者的存在。這便是人格神論者的主要根據所在。神行使自由意志，內在的經營宇宙，與個人行使精神，內在的經營個人生活，一般無二。惟人格神論者之所謂神，如爲多神，則又誰復縮多神的自由意志；如爲一神，則神的意志即萬有的法則，如何世間又有罪惡與一

切不完全的存在?所以人格神論之說,亦自多不衷於理之處。

多神論　多神論乃與一神論相對立的名稱。一神論認宇宙間只有唯一之神,多神論則認宇宙間有數多之神。根據多神的思想而成立的宗教爲數極多,但在哲學上則價值甚少。姑就多神教的宗教大略言之。多神教雖承認多數之神,但同時認多神之中有以某一神爲中心以統一其他諸神的傾向。又認多數之神並非全然獨立分化,其中常有幾部分相融合。多數之神具有特殊的性能,受各方面的崇拜,在這點說來,許多的宗教都屬多神教。多神教分二種:一、交替神教(Kathenotheism);二、單一神教(Henotheism)。單一神教承認多神的存在,但謂其中有一神爲主要的最高神,單一神教即尊信奉此神。然則單一神教不過爲多神教的一種,而爲轉化到一神教的路程。古來各國比較發達的宗教,嚴密的說,都非一神教,而爲單一神教。如埃及、印度、希臘、羅馬、波斯、猶太的古代宗教皆是。交替神教則就單一神教所信奉的對象(主要神)時時轉變而言,又含有與他神常相融合的特點。在這幾點說來,交替神教比單一神教更含有多神教的特徵。交替神教本是由印度吠陀宗教而起的名稱。當多神教成爲一神教之時常易表現這種現象,後期的埃及宗教,此現象特爲顯著。這樣說來,所謂多神教、一神教、單一神教、交替神教,都不過爲程度的差別,或爲便宜上習用的名稱。多神教含有一神教的傾向,由上面所述可以十分明瞭,任如何相信多神的宗教,如巴比倫的宗教,尚不免信奉一神,而視其他諸神爲從屬。反之,一神教亦含有多神教的傾向。如中國奉「天」與

「上帝」爲唯一的神，同時又相信各種鬼神，事實上已爲多神教。又如猶太宗教，在全世界宗教中，爲信奉一神的最顯著者，但其始國民所信奉的爲單一神教，而未敢否認他民族的神。其後，人民的信仰雖傾向於自國的神，而對於他民族的神，亦不過作一種先主後賓的看法，亦無否認他神之意。又如回教雖明白標榜唯一之神，但唯一神之下，承認有天使、精靈等的存在。這樣看來，一神教含有多神的例子，正舉不勝舉。我們現在進論一神與多神發生的先後，然後可以決定兩方的理論。

關於一神與多神發生的先後，有兩種看法。一、認一切宗教，根本信奉一神，後來因變化腐敗的結果，遂相信有其他鬼神的存在，而對於唯一神的信仰，次第弱減，極其所至，遂有多神教的產生。主張這種見地的學者，稱此種根本的一神教爲原始一神教。二、認一切宗教根本信奉多神，後來漸漸傾向統一，遂產生一神教。其傾向統一的次序，最初爲交替神教，其後因有力的神漸次得到優勢，而在一民族一部落之間，極見尊崇，遂產生單一神教。單一神教更進步，於是只有一神，其他諸神皆在擯斥之列。而助長這種統一的傾向的，如民族與國家的統一，道德法之崇尙永遠普遍，宇宙觀與人生觀之必求聯貫，皆爲重大的原因。所以一神教的發達，爲人類文化進步的結果。以上兩種看法，究竟誰優誰劣，這在今日尙未有圓滿的解答。從歷史上觀察宗教的變化，則一神教多發生於多神之中，與進化相推移，遂見有一神的信仰。然則後說似較優於前說。因此之故，多神論的理論，無論從何方面觀察，都敵不過一神論。因爲一神論卽做了多神論的結論。極多

神論之所至，不過爲宗教心之最純粹的發表，而宗教心之最純粹的發表，卻是一神論的主要精神。所以多神論在哲學上並無何種價值可言。

汎神論　汎神論不認神存在於宇宙之外，而認神內在於宇宙之中。由汎神論觀之，神與宇宙爲一體。凡宇宙生成的過程，無不充滿神性，雖一滴之水，一粒之砂，都莫不爲神性潛伏之所。汎神論大別爲二種：一、普遍的汎神論 (Universal Pantheism)，二、特別的汎神論 (Particular Pantheism)。現在依次說明。

普遍的汎神論將一切事物與神同視，神卽一切事物，一切事物卽神。在古代倡此說者爲埃利亞派，在近代則爲布魯諾及斯賓諾莎。埃利亞派的芝諾芬尼和巴門尼底，以『有』爲萬物的本源，『有』以外別無他物。認神的觀念和『有』的觀念是一非二，質言之，世界卽神。這種思想，到了斯賓諾莎的時候，遂益發揮光大。他哲學上唯一的標語，是『實體卽神，』『神卽自然，』上面已有論及。他認宇宙萬物由神所具的思考和延長二屬性而表現之。故自萬物所以爲萬物言之，則謂之神，自萬物既成的形態言之，則謂之萬物。卽神和萬物，是一非二，與埃利亞派的思想正相脗合。

特殊的汎神論不似普遍的汎神論認一切事物卽神，乃僅就代表一切事物的根本原理的某物而指爲神。特殊的汎神論者認一切事物必爲某一根本原理所生，而所謂根本原理，各人所見不一，因此特殊的汎神論發生許多種類。大體言之，有重視自然的，認自然與神爲同一，是爲自然的汎神論 (Naturalistic

pantheism)，如謝林。有重視理性的，認理性與神爲同一，是爲汎理性論，如黑格爾。有重視意志的，認意志與神爲同一，是爲汎意志論，如叔本華。又有在意志與理性之外，特別重視兼備二者的精靈 (Pneuma) 的，認精靈與神爲同一，是爲汎靈論 (Panpneumatism)，如哈特曼。此外尙有立足於世界精神之上的，如斯多亞派的唯心的汎神論 (Spiritualistic pantheism)；立足於道德的見地之上的，如菲希特的倫理的汎神論 (Ethical pantheism)；立足於汎精神的見地之上的，如費希奈、馮德的汎心論 (Panpsychism)。凡上所述，無往而非特殊的汎神論。所以在哲學上，特殊的汎神論極其發達。

汎神論因認統一的原理內在於宇宙之中，故又名內在神論。惟所謂汎神，並非謂構成萬有的各個要素，雖然分立，乃實爲一個實在體的一切部分。換言之，世界萬有乃是一而非多。照汎神論所說，世界是機械的，同時又是目的的，都遵循一定的法則而行。汎神論何以可能，乃因爲牠把世界看作整一的根本的存在，不受外部超越者的干涉，常本自發的調和而活動，常依目的的衝動性而活動。是全體的特徵，同時又在部分中顯現。因爲如此，所以汎神論和擬人神論完全不同。擬人神論或許可以滿足吾人宗教的要求，但不能滿足吾人科學的要求。因爲今日科學的知識，既已日上於發展之途，非設法有以推進不可，於是汎神論得因緣以生。汎神論照普遍的汎神論所談，如脫去神的外殼，則變成正確的唯物論，所以在此意味的汎神論，轉成爲無神論。汎神論不屬於有神論的範圍，便是這個緣故。特殊的汎神論，根本不是汎神論的正宗，不過借

汎神論之名以示其對宇宙作一種普遍的觀察而已。

無神論　關於神的存在，由以上各種有神論觀之，足知其根據異常薄弱，因此無神論之說代之以與。無神論一名無神教，乃拒絕人間以上的神靈的存在之謂。在近代哲學史上，凡反對基督教的信仰者大都以『無神家』(Atheists) 稱之。遠在希臘古代，無神論的思想即已發達。希臘第一個哲學家達雷士，便是一個無神論者。倡原子論的德謨克利特士，亦以無神論者著稱。蘇格拉底和安納撒哥拉斯二人以哲學者的資格否認民間所信奉的神，亦受『無神家』(αθεοι) 的稱號。尤其是蘇格拉底，直以無神論的宣傳，致遭殺身之禍。他否認國家的一切神，而主張一種『戴摩寧』(*δαιμόνιον*) 的存在。關於『戴摩寧』的解釋，雖不一其說，然解作『一種指導實行的感情』者爲多。可知蘇格拉底正是尊重實際感情，否認神說一個最早的代表。其後到了文藝復興的時候，一面懷疑思想發達，一面實驗科學勃興，而無神論的運動，遂相緣以生。無神論常與感覺論唯物論相伴而起。古來一切的感覺論者唯物論者，事實上都變成無神論者。十八世紀的感覺論者康狄亞克 (Condillac, 1715—1780)、愛爾法修諸人，只認感覺爲一切認識的根源，事實上已傾向到無神論。至於唯物論者拉美脫理，何爾巴哈，便明目張膽的主張無神論。拉美脫理謂世界上如果大家承認無神論，世界上纔有眞幸福出現。並謂無神論的國家乃是最幸福的國家。何爾巴哈持論亦甚激烈。謂神之爲物，此乃一般僧侶，無以自聊，故爲此愚妄之說，以欺民衆。宇宙爲存在物的總體，有何神的

假定之必要。後來到了十九世紀，無神論的思想愈益發達。可分作幾個方面說明：一、黑格爾學派的無神論。以斯特拉斯、費爾巴哈諸人爲代表。斯特拉斯的基督傳，費爾巴哈的基督敎的本質，都是懷疑神否認神的有力的著作。斯特拉斯論福音書中所記載的歷史是否眞確，有如次的論調。關於福音書的記事，向來有兩種解釋：一、認記事爲正確之正統派的解釋；二、認記事非正確，乃屬耶穌弟子故意造作之非正統派的解釋。斯特拉斯則排斥這種種解釋而加以一種新解釋。他說『福音書所記載的，既非事實，亦非虛構，乃由信仰所產生的詩歌，乃由富想像的信徒所唱導出來的一種物語。所以福音書上的耶穌，非歷史上的耶穌，乃信仰上的耶穌。』費爾巴哈持論更澈底，謂神爲人類願望的反射，爲人類的想像物，離開反射、想像，不會有宗敎，離開人類，不會有神。宗敎的中心並不是神而是人類，所以神學卽是人類學。他們的無神論的思想，可謂發展達於最高潮。二、個人主義者的無神論。史迪訥 (Max Stirner, 1806—1856) 他的本名爲史彌特 Kaspar Schmidt) 尼采爲代表。史迪訥極力發揮自我的價值，謂神只是一種幽靈的觀念，與自我無涉。如果要說世間有所謂神道，則神道卽自我之道。尼采心目中從來沒有罪的觀念和神的觀念。他說『犯罪是可以的，因爲一切進步，乃是犯罪成功的結果。』『瀆神是可以的，因爲神老早死去了。』他們的無神論的思想，另具一番識解。三、存疑主義者的無神論，以達爾文、赫胥黎諸人爲代表。赫胥黎竭力主張有充分證據的東西，方才可以信仰，否則只可存疑。他說『我很知道一百人之中有九十九人叫我做「無神論者，」但總

不能叫我做說謊的人。』達爾文晚年也自稱爲存疑主義者，他用三十年苦心搜集的證據，戰勝二千年牢不可破的傳說。關於神靈存在的問題，他曾說『這個問題，我雖不能解決，但我絕不相信有所謂啓示。』由達爾文而斯賓塞，都莫不抱着這種存疑主義的精神。四、生物進化說的無神論，以羅曼尼斯（George John Romanes, 1848—1894）、赫克爾爲代表。羅曼尼斯是達爾文的高足弟子。早年的羅曼尼斯完全成爲一個無神論者，對於神的存在問題的說明，很發生一種力量，不過晚年的羅曼尼斯，卻完全變了。赫克爾是一個有名的唯物的一元論者，他將實體和物體視同一物，以精神爲物體之普遍的屬性。他假定了一個根本的實體，說這實體是上帝，同時又是自然，其實都發源於原子。他用原子說明上帝，事實上已走入無神論。這和汎神論者『神即自然』的思想相髣髴，絕不認有上帝和自然的差別。五、實證主義者的無神論，這卽以孔德做代表。孔德否認現象以外之形上學的認識，所謂宗教的對象，不當放在人類以上的某物上面，而當放在人類本身上面，這便是他的人道教之所由發生。人道教乃以人類或人性乃至空間、地球、宇宙及歷史上的偉人爲崇拜的對象，完全否認神。人道教在當時亦發生重大影響，事實上乃是無神論思想的傳播。以上五者是近代無神論思想發生的根源。

無神論根本拒絕有神論所倡導的第一原因，而主張物質界的無終無始；又竭力否認有神論的意匠說和終局目的觀，而主張一切現象屬於必然的因果，爲機械的運行。質言之，無神論者根本否認世間有支

配者的存在。這種思想已隨人智的發達而進化，固無容說明，而最可注意的，便是近代又因社會運動之劇度的發展而爲突飛的進化。因爲社會運動者實際上都成爲無神論者。他們將神與國家同視，認這些東西都將成爲過去的遺物，神與國家，只有將世界醜化，將善本身惡化的。平心而論，無神論在社會運動上，在倫理思想改革上，在自然科學研究上，都很重要。至於在哲學上的重要，更無須嘵嘵置辯。哲學以窮理爲主，以實踐爲歸，根本上用不着『神靈』一類的假設。我們知道西洋的哲學家，自從柏拉圖、亞里斯多德的思想闡揚以後，尤其是中世紀基督教的勢力大大的瀰布以後，沒有不拿住一個神做他哲學上的假定，或根本出發點的。關於神的存在的問題，康德雖明白指出：謂在理論上不能證明，祇不過是實踐理性的一個要求；但康德自身卽無法擺去這個要求。哲學所以不能減少問題，結果反致增加許多問題，都由於這類『神靈』的假設在裏面作祟。學者不可不注意。

神學上的四個論證　上面所述的擬人神論、理神論、人格神論，實際上都可歸納到超越神論的範圍之中；因爲都是認神爲萬物以外之超越的原因，都是信奉神爲宇宙創造的主體，神爲人格的存在，指導宇宙的進行。從哲學的歷史上看來，富有超越神論的思想的：在古代，如柏拉圖，如亞里斯多德，在近代，如來布尼玆，如巴克萊，如沃爾夫，又如康德、黑爾巴特、陸宰之流皆是。他們的思想不必一致，而在此點，實無甚差別。關於神的存在之證明，康德曾在他的純粹理性批判裏面批評得很有力量，但康德究竟不能不在實踐理

性——道德律——上面找出神的存在的根據，可見康德仍舊逃不出超越神論的思想。在這裏我們可以分作四項說明：除康德所分實體論的論證（Ontologischer Beweis）、宇宙論的論證（Kosmologischer Beweis）、物理神學的論證（Physikotheologischer Beweis）三個論證之外，再加上一個道德的論證（Moralischer Beweis）。現在依次說明：

實體論的論證乃是自概念以推及存在的論證。康德特舉笛卡兒做代表。但是這個論證，並不始於笛卡兒，乃始於中世紀所謂經院哲學巨擘的安塞爾姆（Anselm of Canterbury, 1033—1109）。安塞爾姆以『爲知而信』（Credo, ut intelligam）一語，做他神學的出發點。他從此推論『信在知先』（Fides praecedit intellectum）。他的神的存在的證明，即本此種態度而出。此種論證的要旨，謂不假其他的要素，可直接從神的概念（實體概念）導出神的實在性。神是最完全的，所以一切屬性都已具備。神不能缺少任何物，如有所缺，便傷了他的完全性，而與神的概念不相容。所以『絕對的完全』與『非存在』是不相容的東西。即是說『存在』對於『最完全』的概念爲必然的屬性。再換言之，存在爲概念之必然的標徵，概念的內容必含有存在性。如此分析神的概念，則神的存在的證明，方始可能。故神的存在的證明屬於分析的判斷。此在理性派中人如笛卡兒，來布尼玆都是這樣看法。他們認思惟和存在爲同一物，存在即爲思惟的一要素或一部分。只須分析概念（思惟，）則存在性即相隨而見。這種思想在康德以前的哲學者，如克

魯鳩斯（Christian August Crusius, 1712—1775），如休謨，都已提出一種抗議，到了康德的時候，論鋒遂益增激烈。康德以爲思惟和存在全然是各別的東西。單由分析的方法，欲從概念得到存在性，這是絕對不可能的。存在問題，必依據綜合的判斷。因此康德將思惟的對象與經驗的對象分開，而舉例加以說明。大致謂概念上有許多事情儘可以成立，但在經驗的事實上則不能成立。譬如雞卵的尖方在概念上可以穩定，三角板的一角在概念上可以直立，這些事情在思惟之上，不會引起矛盾，但在經驗的對象上，則絕對不能成立。如果說存在性可以形成概念的內容，則概念之中除去存在性，概念便失其所以爲概念的資格，即不然，概念的內容亦必受多少變化。但吾人所持的概念決不束縛於存在性，存在性的有無，不足以招致概念內容的增減。這就是說概念中附與存在性，不足以使概念內容增加，除去存在性，亦不足以使概念內容減少。質言之，概念內容與概念所示的事物存在與否絕對不生關係。此點如十分明瞭，則由神的概念證明神的存在之實體論上的論證，無論如何，不能成立。可知存在云云，乃爲後世附加之物，並非內容中所本具。實體論的論證，後來雖經黑格爾的說明，但結果殊不能發生力量。

宇宙論的論證乃以因果關係爲根據的論證。乃由『偶然的個物的存在』證明『必然的神的存在』的論證。世界的個物都是偶然的存在，須受他物的制約。凡個物無論存在與否，必有存在的原因存於其他的事物。這便是說一切個物皆是依存的，如此次第推尋，物皆有因，因復有因，推至終極，必達到最後的因。此

最後的因不受任何制約，其自身具有原因，而爲必然的存在。吾人名此爲最高實體即神。這種論證，在古柏拉圖、亞里斯多德已早倡導之，近世學者亦多祖述其說。尤其是亞里斯多德，更爲此說之有力的提倡者。他把宇宙全體看成許多階段，最下層是物質或質料，其次爲植物界，再其次爲動物界及人類，而最高的位置則爲神。從下層進至上層，次第質料減少，形相增加，及進至神，已達到第一形相地步，這種論證是採用類推法，由現象界經驗界的事實類推到絕對界超經驗界，類推到最高的神的存在。來布尼玆的神觀，也屬於這類。這種思想的根柢是看重一個目的觀念，這在物理神學的論證中可以說明其謬誤。康德特從因果關係的原則以證明這種論證之不合理。他以爲因果關係乃悟性的範疇，只可用之於現象界、經驗界，不可用之於絕對界超經驗界；若用現象界的理法推測絕對界的眞相，必不能收證明的效果。因爲在我們智識範圍以內，根本就沒有絕對的原因那類東西，如何可以貿然推測。所以宇宙論的論證我們可以發見兩重的謬誤：一、從相對界求絕對界，便是犯了詭辯的僭越；二、如此所得的絕對者而指爲實在，便是竊取實體論的論證。宇宙論的論證之不能滿人意。比實體論的論證更有過之。

物理神學的論證亦名目的論的論證，乃以宇宙的目的性爲根據用以證明神的存在。物理神學的論證也和宇宙論的論證相同，都是根據類推法。從經驗世界的狀態證明神的存在。現象世界有美、有調和、有秩序、有統一，無處不似適合於目的的實現，可知宇宙之外，必有創造此宇宙而負表現目的的責任者。但目

的之爲物，乃精神中的觀念，屬於知識方面，故知負此表現目的之責者必爲聰明叡智之神。這種論證，雖可證明賦與世界的形相者的存在，但不能證明創造世界的質料者的存在。譬如創造器物，此派所論證者不過製物成器之匠，而非創造器物原料之人。加以，由結果的偶然，推論原因的必然。不又是宇宙論的論證所玩的戲法麽？還有一層，我們從目的的觀點觀察宇宙，要知目的的觀察，僅止於主觀的世界，我們不能由此而得到客觀性。又目的的觀察是把不公平的見解投入自然界。自然界從一方面觀之爲美，爲調和，爲合理，而自他一方面觀之，則又爲醜，爲不調和，不合理。這樣看來，這種論證，與從神的概念導出神的存在性者又何以異？這不又是實體論的論證所玩的戲法麽？所以這種論證，亦不足盡論證的能事。

道德的論證乃從兩種要求推定有神。一、由絕對的道德法的存在，而推定有法則的制定者；二、由道德和幸福之不相應，而推定有一調和者。這種論證是康德所主持，康德在純粹理性批判一書中，竭力推翻知識論上的神，但在所著實踐理性批判一書中，卻又竭力推崇道德論上的神。他以爲神固不能認識，但不能不相信其存在。如果否定神，是視最高善和最高目的盡屬虛妄。所以我們不能不從道德上的要求相信有神。所謂神學只有道德的神學。康德的觀點以爲道德有絕對標準，故主張有立絕對標準的主體。康德又認道德和幸福有相卽不離的關係，福善禍淫，乃爲道德上不可拋棄的一信念。但禍福的發生屬於自然界。自然界若和道德界不相聯貫，則淫者未必受禍，而善者未必受福。自然界所以合於道德界的要求，質言之，福

善禍淫所以昭然不爽，是非相信有神以攝理其間不可。康德這種看法，在近代已完全失其效力。因爲道德本無絕對標準，道德因時而立，因地而立；道德本無法則，更何有於立法者的存在？照個人主義者的觀點，道德的立法者卽自身，而何有於神？至論道德和幸福的關係，則因道德解釋的不同，而道德和幸福的關係亦不同。照進化論者的觀點，自然界的適者卽是道德者。適者生存，卽是道德者必爲幸福者。這明明是天演的公例，更何須神爲之主持？所以道德上的論證，一到近代，遂完全失去效力。可知道德的神學和形上學的神學，其相距不過爲五十步與百步之間。到現在都成爲過去的遺物。

以上所論，都屬超越神論者的論證，其不能成立既如上述。至於汎神論者的神觀，因其着重於萬物以內之內在的原因，與超越神論者着重於萬物以外之超越的原因者不同，自無取乎論證。汎神論亦有列入有神論的範圍以內的，則神與自然合一的思想成爲文學上詩歌上最好的吟詠的資料。歌德的汎神思想，便是一個好例。多神論根本非哲學，更談不上宇宙生成的說明。所以在現代哲學的領域中，只有無神論的思想，最得多數的信奉。這便是因爲一切尊重現實的理法之故。

宗教中立於無神論的思想之上者只有佛教。佛教爲反婆羅門教教派中之最有力者。其教義之最大的根據卽是無神論。佛教名之爲『無我論。』無我卽無主宰。宇宙萬有只是剎那生滅，無有常住，無有主宰。佛教教義，可以『無我』二字盡之。所謂『通達諸法性，一切空無我。』所以在一切宗教中，佛教教義比較

精微，就因爲牠的敎義完全建築於法性之上，不求助於神說。所以關於宇宙生成之神學的說明，在現代的哲學上已完全失去其地位。

第三編　認識論

第一章　認識與認識論

認識的語義　認識略與知識同義，在英語爲 Cognition，在德語爲 Erkenntnis，在法語爲 Connaissance。由認識作用的結果所產生的東西謂之知識 (Knowledge)，照此說來認識應與知識不同，但普通卻都看作同義。『認識』二字，頗不容易說明。今試先作一比較的研究。希臘語的 γνῶναι 和 εἰδέναι，拉丁語的 Noscere 和 Scire，德語的 Kennen 和 Wissen，法語的 Connaitre 和 Savoir，英語的 Knowledge of Acquaintance 和 Knowledge about，其意義完全各別。前者爲直接的認識，後者爲間接的認識。盲人只有對於光之間接的認識，而無對於光之直接的認識。因此可知『認識』是一個廣泛的名稱，而其中含有許多種類。『認識』所含 Kennen, connaitre 的意義多，卽 Wissen, savoir 亦當尊重直接認識的意味。希臘字『οἶδα』(我知道，)原是『ἰδ』的完全式 (Perfect tense)。『ἰδ』之意，原訓『看見』(Sehen, voir)。Wissen, savoir 卽與『見過了』(Gesehen haben, avoir vu) 無異。所以認識總當尊重直接認識，尊重實

踐。我們現在更進一步將認識作一種歷史的觀察，然後決定認識的意義。巴門尼底把認識分爲關於實在的認識與關於非實在的認識兩種。德謨克利特士亦有感覺的認識和概念的認識的區別。到了柏拉圖手裏，遂分爲三種：一、關於實在（理念）的，二、關於非實在（變化）的，三、關於數學的、形體的。亞里斯多德亦分爲實際的、詩歌的、理論的三種。後來到了洛絜倍根（Roger Bacon, 1214—1294）的時候，又重復分爲二種，卽所謂論證的認識和經驗的認識。麥爾伯蘭基則將認識區分爲四：一、物本身的認識（神），二、依於觀念的認識（物體），三、依於內的知覺的認識（精神），四、依於推量的認識（他人的精神）。斯賓諾莎則仍析爲三：以意見及觀念爲第一類的認識，以普通概念及完全觀念爲第二類的認識，以直覺的知識爲第三類的認識。謂第一類的認識爲虛僞的唯一原因，第二類第三類的認識則爲必然的眞實。來布尼泚對認識的分類更精細，他分爲事實的、理性的及混合的三種：又謂認識有明瞭不明瞭、分明不分明、完全不完全、及記號的與直覺的之區別。（所謂記號的認識卽由記號而思考的認識，不依於事物的全性質之謂；與此相反的則爲直覺的認識。）於是到了沃爾夫手裏，乃析爲歷史的、哲學的、及數學的三者。關於認識的解釋，到此時益形緊張，因爲不久便是認識論的花期到來。這時期有幾個極可注意的人物，便是洛克、巴克萊、休謨和康德。洛克分認識爲直觀的、論證的及感官的三種。巴克萊則分爲觀念的認識和精神的認識。休謨則將認識分爲由於事物的知識及證明與由於蓋然的理法的三階段。康德最有名的分類便是先天的認

識和後天的認識。先天的先於經驗，後天的來自經驗。先天的認識謂先認識原因及原理，然後認識結果或事實，後天的認識謂先經驗結果或事實，然後認識原因及原理。自康德而後，情勢稍有不同，但大都不出前人的意見。關於認識的意義，其歷史的演進，略如上述。他們有個比較相同的線索，即尊重理智的活動。本來認識可以分成許多階段：在低級階段，認識顯現爲感性的東西；在高級階段，認識顯現爲論理的東西。但任何階段，都是統一的認識過程中的各階段，不是有一個界限可以分離的。不是感覺的時候，完全談不上理智，也不是理解的時候，完全不需要感覺。須知二者是互相發展的，是互相豐富其內容的。質直的說，是互爲條件的。又認識隨現實而變化，這即是說，認識是時時變動的，時時發展的。認識並不是受動的反映現實，而是一種能動的過程。認識具有能動性，爲實踐的動因。正確的認識即是變革現實的指導。所以實踐在認識的發展上是有重大的意義的。關於這點，當在第四編『新唯物論』中詳細說明。

認識論的語義　認識論在英語爲 Epistemology，又爲 Theory of Knowledge；所以認識論一名知識論。是關於認識的起原、本性及限度等之根本的研究。關於認識論的內容，嚴格說來，有兩種解釋：一、所謂認識論，即關於認識的起原、本性及限度等之根本的研究。二、所謂認識論乃研究認識作用或認識本身的性質。當通俗的思想或科學的思想解釋世界各種事物之際，吾人須將其所用諸概念而加以分析；又認識在本體論上的旨趣如何，吾人亦不能不與以決定；因此之故，遂不得不將認識作用或認識本身的性質

當作研究的主科。第一種所謂認識的本性的研究，乃研究認識和所知實在的關係，第二種卻是研究認識本身的性質。以上所解釋的兩種認識論，普通所云，都指第一種而言。英語上的 Theory of knowledge，在通常雖包括第一二兩種說，嚴格說來，祇應專指第二種。第二種也有用 Gnosiology 一語代表的。事實上應該這樣分別：Epistemology 和 Theory of Cognition，應屬第一種，譯作認識論；Gnosiology 和 Theory of knowledge，應屬第二種，譯作知識論。但關於第二種的研究並不發達，而從來所認定的認識論，皆就第一種說，因此認識論和知識論遂視如同義，在西語上亦遂無區別。

耶路撒冷以爲認識論和『認識批評論』(Erkenntniskritik) 應有區別。認識論是假定能夠認識，僅僅研究認識的發展與其支配發展的法則和其餘的精神生活的關係，認識批評論乃研究認識的可能與否的問題。耶路撒冷這種區別，徒增紛擾。其實認識論卽包括認識批評的意味，不必強事區分。

所謂關於認識的起原、本性及限度的研究，質言之，卽是關於認識的可能性的研究。認識的起原乃論究眞正的認識如何方可得到：或原於先天的思考，或原於後天的經驗；解決這種問題，都屬於認識的起原的範圍。認識的本性乃論究認識和所知實在的關係：認識所得或可示現實在的眞相；或僅得其假象或現象；解決這種問題，都屬於認識的本性的範圍。認識的限度乃論究認識究竟只知道經驗世界，抑或可以捉住實在世界，解決這類問題，都屬於認識的限度的範圍。範圍雖析而爲三，實際可聯而爲一，因爲都是決定

認識的可能至若何程度。在認識論裏面普通分爲三部分：一、認識的起原（Origin）問題；二、認識的本性或妥當性（Validity）問題；三、認識的限度（Limitation）問題。這便是認識論之一般的內容。

認識論與形上學異。我們從動物的遠祖時代以來，就向外觀察，因爲不向外觀察，不和外界發生關係，便不易維持生存；向外觀察的結果，遂有形上學的產生。但一味向外觀察，沒有顧到用甚麼方法去觀察，則所觀察便不能得其眞相，因而又有認識論的產生。這裏面便可以顯然的看到認識論和形上學的不同。形上學注重實在的本質的問題，認識論則注重如何和實在發生關係的問題。自後哲學發展，認形上學是研究客觀的規律的，是哲學研究主要的對象；認識論是研究主觀的規律的，是哲學主要的內容。於是哲學成爲方法論的科學。

認識論又與論理學異。關於認識論和論理學的關係，有種種的說明。馮德在哲學的分類上面，有認識學一門，在認識學之中分爲論理學和認識論二類，前者論形式的原理，後者論實質的原理。又統名二者爲方法學。（參看第一編哲學的分類。）照馮德這種說法，認識論和論理學固有顯著的區別。弗爾克特分認識論爲認識原理論、思惟結合形式論、直觀形式論、範疇論、方法論五類，其第一類卽屬狹義的認識論，第二類卽屬純粹論理學，是認識論，和論理學亦有不同。照通常意義說，論理成立於事實，所以離開事實卽不能有論理，卽離開議論的內容卽不能有議論的形式。所以不問知識之爲何物而欲規定其方法，實不可能。這

樣說來，離開認識論則論理學卽不存在。不過既已假定知識的可能而欲攻究其法則，則不問知識的內容之爲何物，亦得允許其存在，於是有論理學的發生。這樣說來，認識論和論理學可以有這樣的區別：卽論究知識的可能性，論究如何認識外物之學爲認識論。既已假定或豫想知識的成立，然後論究其運用知識的正否之學，則爲論理學。惟論理學有形式論理學 (Formal logic) 與辯證論理學 (Dialectical logic) 之分。形式論理學是離開客觀世界及其內容而建立永久不變的法則的，辯證論理學是依照客觀世界及其內容而建立運動變化的法則的。因此不問內容的形式論理學，與論究內容的認識論完全分家，若辯證論理學便不如此。牠不是研究從內容分離的抽象的形式，而是研究從客觀世界的發展產生的，由社會的實踐證明的，有內容的形式。所以辯證論理學卽是認識論。從新唯物論看來，論理學卽是辯證法，卽是認識論，而認識論是論究對於客觀世界發展的規律如何認識的，卽論究如何適合實在的內容，所以認識論也卽是實在論。

認識是心理的事實，心理學亦注重認識的研究，然則認識論又易與心理學混同。不過這點自易分辨，因爲心理學早已離哲學而成爲一種獨立的科學，用科學的研究方法敍述心理的事實。認識論和心理學所以不同，認識論在說明心理的事實，與心理學只在敍述心理的事實者有別。心理學只敍述從單純感覺進到複雜認識的過程。無論如何的作用，浮現於意識之上，皆只看作心理現象，而於其間無所軒輊。例如見

花而指爲雲，和見花而確定爲花，在視覺作用說來，固無所異，但在認識論上則與以嚴重的區別，而指前者爲謬誤列於認識之外。這是認識論超過心理學之點。或者說，心理學上也未嘗無區別，心理學上不是有所謂妄覺或幻覺吧？但這所謂妄覺乃指不適合於某某條件的知覺而言。（例如單用視覺不用觸覺的形像，常易發生視覺的錯誤。）至何故不適合此條件以致發生謬誤的理由，心理學實非所問。欲尋究這種理由，不以研究精神狀態爲已足，遂有認識論的發生。在此點，可以說心理學是事實之學，認識論則成爲方法之學。心理學若除敍述事實外進而有所說明，是心理學跳出自己的範圍侵入認識論的範圍了。但心理學總易走入認識論的領域，即就感官知覺的理論而言，已經指出信賴觸覺的論據比信賴聽覺和視覺的論據爲甚。這就是說心理學不免常常關係到認識論。可是從又一方面說，認識論也必關係到心理學。認識論必以心理學作根據，方有價值可言。認識論必須根據心理的分析，以規定人類知識的限度。因爲惟有借道於心理學方可說明並發見人類知識所必藉以表現的法式。現代的認識論固然注重自然科學在物質世界中所發見的定律，但一面也注重心理學在心理事實上所發見的定律。這樣說來，認識論和心理學雖然不同，但彼此卻相關最切。馮德、耶路撒冷諸人以心理學爲認識論的準備科學，斯圖姆普 (Carl Stumpf, 1848—X) 在他所著的心理學與認識論 (Psychologie und Erkenntnistheorie, 1891) 裏面敍述兩者的差別及關係更詳，都足證明認識論和心理學有不可分離之點。

第二章　認識論之史的發展

認識論的三個時期　認識論的歷史很長，不容易求得一個線索，現在為明瞭起見，分作三個時期說明：一、從希臘古代直到斯多亞學派；二、從洛克直到康德；三、從新康德學派直到現在。現在依次說明。

認識論的研究在哲學中非發達最早的學科。希臘古代哲學未經這種研究，卽進究宇宙的大原。然其間自有不少接觸這種問題之人。埃里亞學派否認感官為認識的能力，赫拉克里特士亦黜感覺而崇理性，德謨克利特士謂酸甜冷熱及顏色等都非物的本性，不過是主觀的感覺。他們對於認識問題，都已經接觸到。尤其是德謨克利特士的知覺說，在經驗論很發生不小的影響。後來哲人派產生，認吾人的知識須從感覺出發，對於認識問題，已算明瞭的提出。勃洛大哥拉斯便是最有力的一人。他的主觀說已可認為經驗論的首倡者。不過經過了蘇格拉底、柏拉圖、亞里斯多德師弟三人一番反動的解釋之後，認識論的前途，又暗澹下去了。直到亞里斯多德以後的斯多亞派，認識論的研究始在論理學的名稱之下，別成一個體系。總之，認識論在第一期，雖算有了一點萌芽，但不幸受了中世紀神學的打擊，認識論遂被黜而為神學的一部；求不為神學所束縛而不可得，遑云自身的發展。這是認識論在第一期的大略情形。

近世哲學開祖的笛卡兒，以認識的可能與否為其思索的起點，不可謂非認識論史上的重要人物。惟

笛卡兒尚未把認識論看作哲學的主科。具有這種迥識的乃是洛克。洛克於一六九〇年發表人類悟性論（An Essay concerning Human Understanding）一書，這書以認識的起原、本性及限度等問題，作爲研究的主科，認識論能成爲哲學上的專門研究的，當以此書爲嚆矢。此書主要的從心理方面研究，雖然方法上未盡妥當，但在認識材料的分析和組織，與認識的諸階段的確定，其所以裨益於後世者不淺。這種研究不僅喚起同派人的思想，有巴克萊的人類知識論原理（Treatise concerning the Principle of Human Knowledge, 1710）和休謨的人性論（Treatise upon Human Nature, 1748）產生，并引起他派人的思想有來布尼玆的人類悟性新論（Nouveaux essais sur l'entendement humain, 1704）產生。這都是認識論上有記錄價値的著作，也可見洛克在認識上的影響，不過正式的提出認識論的問題作爲哲學的中心題材者乃是康德。康德本信奉舊時的形上學，後來因爲受了休謨的影響，始從『獨斷的睡眠覺醒過來，』而對於形上學的研究發生懷疑，因有他的批判哲學的產生。他在批判哲學裏面，將認識的要素分析之，認識和經驗的關係論定之，認識的對象闡明之，認識的範圍決定之，這便成爲他的認識論的中心問題。自康德這種問題提出之後，於是不論其贊成派與反對派，皆莫不視此問題爲哲學研究的起點。康德論述這種問題，卽在他的純粹理性批判和哲學序說（Prolegomena, 1783）二著之中。尤其是純粹理性批判，爲他一生的主要代表的作品。

康德以後，認識論發展的形勢稍有不同。從洛克至康德一流的認識論曾遭一度的打擊，而主其事者則爲黑格爾。黑格爾以爲不先從事於哲學各科的研究而先攻究認識論，等於不入水中而欲學游泳術。已往的認識論自經這度攻擊之後，一時頓呈停滯之觀。黑格爾欲從辯證法講認識論，增進認識論的內容，本已無可非難，但因爲全從思辨着眼，所以又招致各方面的反抗。實證哲學的發生和發展，卽其主要原因。實證哲學而外，又有新康德學派的興起。新康德學派在第二編『新唯心論』中已有敍述，牠不僅在新形上學佔有龐大的營壘，卽在認識論亦佔有龐大的營壘。就中如朗格、李普曼、懷因厄爾（Hans Vaihinger,1852—X）、菲西耶及西南學派和馬堡學派諸人皆是。朗格著有唯物論史（Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, 1866）一書，此書卽爲新康德學派的開山著作。他完全立於康德之批評的觀念論立場上，攻究認識。李普曼則著有康德及其流裔（Kant und die Epigonen, 1865）一書，在每章之終，都添上這麼一句話：『所以我們不能不回到康德。』這書在新康德學派運動上也很有力量。菲西耶則著有康德解（Clavis Kantiana, 1858）與朗格、李普曼同倡『回到康德』之說，而竭力發揮認識之純論理的意義。是時對於康德著述的文獻考證的研究又起，懷因厄爾所編述的康德研究雜誌（Kantstudien）是其一端。至於到了西南學派、馬堡學派，則對於康德認識論的發揮，更不遺餘力。他們把純粹理性的解釋更十分擴大，把普遍妥當的價值更竭力闡明。這是康德以後認識論發展的新

形勢。

康德以後的認識論尙有一派，亦極可注意，卽德奧學派。這派的代表是邁農和弗塞爾二人。邁農爲對象論的主倡者，弗塞爾則爲現象學的主倡者。他們的思想前已論及。他們也受康德的影響，可是他們的精神卻集中於來布尼疵。他們所得到最大的啓發的，便是波爾查諾和布霖塔諾二人。他們的認識論的主張，都別具有一種識解。邁農研究對象的本質，是從先驗的論理學去研究，弗塞爾亦竭力反對經驗的心理主義的立場而闡明論理主義的立場。在認識論的發展上，德奧學派的地位，恐怕比西南學派和馬堡學派還要重要。

新康德學派而外，便要算實證主義派。實證主義在認識論的發展上具有很大的功績。我們把實證主義的範圍擴而充之，所謂進化論、唯物論、存疑主義以及一切否認絕對認識的學派都可歸併到實證主義。實證的認識之首倡者是孔德，而約翰彌爾、斯賓塞、赫胥黎、達爾文諸人，對於實證的認識的貢獻亦異常重大。惟因此之故，有假實證之名而傳播其觀念論的思想者，如德國實證主義派的拉斯、黎爾、馬哈、阿文那利諸人皆是。黎爾爲柏林學派的頭目，亦力倡『回到康德。』拉斯的資格更老。他們都是根據感覺的事實建立認識論的。馬哈和阿文那利二人更力倡感覺的認識論，而走於主觀主義的絕頂，反使實證主義的眞面目，晦而不彰。

實證主義派而外，則為實用主義派。實用主義是賡續實證主義而發展出來的東西，可是和實證主義有不同。實證主義專重感覺，實用主義則兼重情意，這是在認識論的方法上根本不同之點。實用主義者詹姆士、失勒、杜威，都是這派中的重要人物。德國的尼采，也是實用主義的重鎮。他們所取的是相對主義、經驗主義，而反對絕對主義、理性主義。奧國的耶路撒冷也是實用主義派中一個出色的人物。他們在認識論上的貢獻，有時比實證主義更大。因為他們把認識論看作研究的主科，把眞理觀看作研究的特殊領域。

此外還有新實在論派，其中的人物也很多。在英國如羅素、摩爾，在美國如柏雷(Ralph Barton Perry)、馬文，都是新實在論派中代表的人物。他們倡導新論理學，對過去的『因』和『本體』的觀念，總想用『構造』和『函數』的觀念來替代。對一切事物的看法，只看作一種關係，對知識的看法，也是如此。在認識論領域中佔一個很優越的地位。

認識論的三個部門　認識論的中心問題，即是認識的可能性論證問題，上面已有說明。但如何論證牠的可能，可括為三個部門，或三個傾向。一、心理學的部門，即將認識的要素分析，論定牠的起原，以決定牠的可能程度，是為心理學的部門，或心理學的傾向。二、論理學的部門，即將認識的性質批評，闡明牠的價值，以決定牠的可能程度，是為論理學的部門，或論理學的傾向。三、形上學的部門，即將認識的範圍限定，論證牠的正確，以決定牠的可能程度，是為形上學的部門，或形上學的傾向。問題有不同，因之研究法亦有不同。

在心理學的部門，以心理學的說明爲主體，從心理上的起原說明一切問題。在論理學的部門，以論理學的說明爲主體，從判斷的分析說明一切問題。在形上學的部門，以形上學爲主體。或尊重形上學的說明，將認識論的問題和形上學的問題相接觸；或排斥形上學的說明，將認識論的問題和形上學的問題相分離。從認識論的歷史看來，這三部門分途發展，無或止息；在現代的哲學界，也隱隱的有三個傾向遙相對立之勢。現在從認識論發展上作一種概括的觀察。

推論認識的起原的，謂認識全從經驗而來，或全從理性而來；換言之，認識起於先天，或起於後天；這都是心理學上的問題。洛克的人類悟性論即以心理學的研究爲出發點。從認識的起原分析直到最後認識的確實性的論證，莫不立於心理學的立場之上。他的心理學的認識論到了巴克萊、休謨的時候，遂達於極端。理性論者推崇抽象概念，服膺思惟即實在之說，亦無非根據心理上的分析。所以經驗論和理性論二者的背景，都是心理學。康德的看法，固然傾向論理的方向，而排斥洛克一派之心理的主張，可是在不知不覺之間，所受心理說的影響極大。康德的三批判，即根據當時心理學者忒騰士(Tetens, 1736—1805)的知情意的三分法。所以康德哲學的特色，雖在區分論理說明與心理說明之點，可是後來的康德學派，竟有認康德的認識論宜從心理學方面解釋的。譬如萊因鶴爾德(Karl Leonhard Reinhold, 1758—1823)所倡導的『基本哲學』(Elementarphilosophie)，即欲從人類意識之基本的事實說明康德哲學，以改造

康德哲學的二元性（感性與悟性之對立。）至於康德學派的弗里士，直欲完全從心理主義解釋康德哲學。他以爲先天的形式，不能從思辨發見，只能從反省卽心理的分析去認識。這樣看來，康德的批判哲學，不能說和心理學沒有密切的關係。現代的實用主義，更其是建立於心理主義之上者。詹姆士卽爲現代有數的心理學家。實用主義從情意活動說明認識，是心理說明上頗堪注意的說法。耶路撒冷也是心理主義有力的代表，以與蒂塞爾一流的論理主義相對立，上面已有說明。此外像李普士謂哲學卽是心理學，都可括入這個部門。

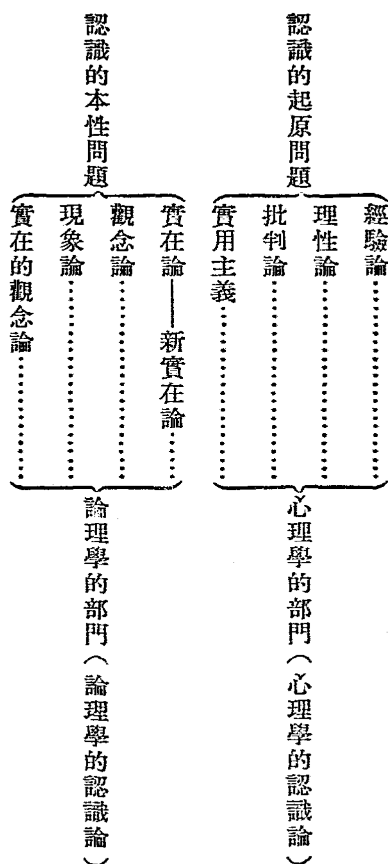
推論認識的本性的，謂認識或爲外界實在的如實表顯，或屬認識者的主觀作用，換言之，或爲客觀，或爲主觀，這是論理學上的問題。實在論和觀念論之爭，實際上只是論理學史上客觀派和主觀派之爭。實在論含二義：一爲對觀念論而言的實在論，一爲對唯名論而言的實在論。對觀念論而言的實在論，乃謂吾人的表象卽能如實示現實在的眞相。對唯名論（Nominalism）而言的實在論，乃謂普遍先在於個物或內在於個物。唯名論乃謂名相不過是物的名稱，不在物先，也不在物中，是有物後纔起的。所以實在論實際上是承認名相的實在，而唯名論卻是『無名論。』對唯名論而言的實在論，注重名實之辨，更其是屬於論理學的領域。最近發生的新實在論，卽從這種對唯名論的實在論的系統而出。新實在論派重鎭的羅素，他便是『論理的原子論』（Logical atomism）的創倡者。他卽主張哲學和論理學沒有區別。在實在論和

觀念論而外，將實在論和觀念論綜合，謂認識乃由主觀和客觀的協力而生者，尚有重要的一派，是為現象論（Phenomenalism）。康德便是現象論的代表者。現象論將實在和現象全然分離，但其後又有幾派的認識論發生，乃將實在和現象全然結合，如西南學派，馬堡學派，德奧學派便力持這種主張。我們可以名之為實在的觀念論。就中德奧學派，幾乎都是以論理學的研究為決定認識本性的根據。他們和康德並不是沒有關係，可是他們已經轉了方向，而專注全力於來布尼兹。總之，關於認識本性的研究，自康德以後日漸發達，由黑格爾而至菲塞爾，這方面的研究可謂達於絕頂。此外如杜里舒的組織學，萊姆凱（Johannes Rehmke, 1848—X）的基礎學，都可括入這個部門。

推論認識的限度的，謂認識的範圍或僅限於經驗以內，或超乎經驗以外，質言之，或主實在為不可知，或主實在可以捉住，這是形上學的問題。獨斷論（Dogmatism）和懷疑論（Scepticism）是最早的關於形上問題討論的兩派。一派認實在的認識可能，一派認實在的認識不可能，是認識論史上最好的一個對照。此外尚有一派，在無批評的否認自然的認識之點說來，近乎懷疑論；但在承認由神的啓示之超自然的認識之點說來，又近乎獨斷論，這便是神祕論（Mysticism）的思想。神祕論雖是很古老的東西，但於哲學上一元論的發展，頗有關係。許多的哲學家表面上排斥神祕的思想，實際上在學說裏面所含的神祕的色彩極濃厚。神祕論相信不受理智的束縛，不假物質的媒介，而能把捉最高的眞理。這種思想，發展到現

在，便成為柏格森的直覺主義。不過柏格森卻是用生物學的證明，規定直覺的性質的，但所含神祕的色彩仍是濃厚。他的直覺主義是與形上學的認識有關的，此外則是哲學上最富革命性的實證主義派。實證主義主張相對的認識、經驗的認識、感覺的認識，而最反對形上學的認識。實證主義處處與形上學為緣，卻總是取反對的態度。就中存疑主義一派，取反對的態度更堅決。德國實證論者如馬哈、阿文那利諸人，都是反對形上學的認識的最有力者。由是以論，在討論認識的限度的範圍內，都與形上學有關。

根據上述的理由，我們可以將認識論各部分括成次表說明之。



認識的限度問題
- 獨斷論
- 懷疑論
- 實證主義
- 直覺主義

……形上學的部門（形上學的認識論或反形上學的認識論）

上面所分的三部門，不過就比較顯著的傾向說，並非各不相關，亦非可以嚴格的區分者。在認識的起原問題裏面，經驗論和理性論是主要的二派，批判論乃由批評經驗論和理性論而產生，實用主義又由批評前三派而產生。在認識的本性問題裏面，實在論和觀念論是主要的二派，現象論乃由批評實在論和觀念論而產生，實在的觀念論又由批評或訂正前三派而產生。在認識的限度問題裏面，情形亦同，不過獨斷論和懷疑論根本無具體的主張可言，而直覺主義的內容又很空泛，在這部門內，只在實證主義有注意的價值。

本編依上述分類敍列各種主張。惟因實在論和觀念論在第二編已有論及，且觀念論和唯心論雖有分別，而所主持之者每每卽爲一人，如康德以下的唯心論者卽爲觀念論者，故不重述。僅述新實在論一派。又現象論和批判論主之者爲康德一人，故歸併在批判論中敍述。至實在的觀念論在第二編西南學派、馬堡學派、德奧學派中，已述其主張，亦不重述。最後認識限度問題則僅述實證主義一派，因直覺主義已在第

一編述及，餘無足述。在本編將按發生的順序，敍述次列各派：

經驗論

理性論

批判論

實證主義

實用主義

新實在論

第三章　經驗論

經驗派和理性派發展的大勢　經驗論（Empiricism）爲認識論上重要的一派，和理性論相對立。所謂『經驗』與『理性』須作一種比較詳細的解釋，方可了然於兩派之所指。因爲這是兩派的重要根據所在。現在先將兩派發展的經過及關係，敍述概略，然後分別說明。

康德以前，兩派相對立的形勢至爲顯明。但在希臘古代亦不難求得兩派分立的痕迹。自勃洛大哥拉斯產生，經驗論卽因之而成立。勃洛大哥拉斯獨標感覺之說，以感覺爲認識之唯一的源泉。感覺而外，並不

承認有理性的存在。勃洛大哥拉斯謂一切知覺僅在感覺之刹那間所得的爲眞，因爲在第二刹那，對象也變化，感官也變化。所以眞理是由人而異的，並沒有普遍的眞理。勃洛大哥拉斯之說，不僅爲經驗論的祖，並爲後世實證主義尤其是實用主義之祖。（實證主義者拉斯曾認勃洛大哥拉斯爲一切經驗派最初的一人。）但同時和勃洛大哥拉斯相對立，爲一切理性派之祖者是爲蘇格拉底。蘇格拉底竭力闡明概念的重要，普遍的眞理之可信，和勃洛大哥拉斯恰成一個最好的對照。譬如勃洛大哥拉斯主張個人，蘇格拉底則主張普遍的人，即人的概念。可見兩派的不同在希臘古代即已劃然確立。柏拉圖乃紹述蘇格拉底之說者。中世哲學的實在論，是繼承柏拉圖之說，屬於理性論的系統，其時與此相反的唯名論，則屬於經驗論的系統。於是發展到近代，遂有經驗論和理性論的產生，而形成二大派別。經驗派發達於英而流傳於法，理性派倡導於法而傳達於荷、德。經驗派的創立者爲培根。其相繼發展之者爲霍布士、洛克、巴克萊、休謨以及英法啓蒙時代的哲學者。理性派的創立者爲笛卡兒，其相繼發展之者爲斯賓諾莎、來布尼茲、沃爾夫以及其他德國啓蒙時代的哲學者。兩派雖似分門別戶而對立，但有一種密切的關係存在。經驗派非理性派無由闡明，理性派非經驗派無由擴大。就中霍布士、洛克都受有笛卡兒的影響，而斯賓諾莎則受有霍布士的影響，來布尼茲又受有洛克的影響。兩派的關係，如以圖表明則如次式。其中數字乃示重要著作出版的年代，箭線則示其相互的影響。

經驗派	理性派
培根(1620)	笛卡兒(1650)
霍布士(1651)	斯賓諾莎(1677)
洛克(1690)	來布尼漲(1704)
巴克萊(1710)	沃爾夫(1728)
休謨(1748)	德國啓蒙時代哲學者
英法啓蒙時代哲學者	

1620……Novum organum.

1651……Leviathan.

1690……An Essay concerning Human Understanding.

1710……Treatise concerning the Principle of Human Knowledge.

1748……Treatise upon Human Nature.

1650……Traité des passions de l'ame.

1677……Tractatus de intellectus emendations.

1704……Nouveaux essais sur l'entendement humain.

1728……Philosophia rationalis.

就中洛克所關兩派的發展最大，他繼承前人而又啓導後人。他眞可算經驗派中的柱石。巴克萊和來布尼玆同受洛克的影響，但不能不走入正反對的二派，雖走入正反對的二派，而結果又不能不同隸於唯心論，其中關鍵，自有可言。經驗派到休謨，可謂發展達於極端，理性派到沃爾夫，亦可謂發展達於極端。因爲如此，所以促成康德批判論的產出。康德以後，這兩派的種子，並沒有消滅。理性派發展到黑格爾的時候，便成爲思辨哲學（Speculative philosophy）經驗派發展到孔德的時候，便成爲實證哲學（Positive philosophy）。可見經驗派和理性派從古代到近代連綿不衰。現在分別敍述各派的理論。

經驗的涵義 先敍述經驗派的理論。但在敍述經驗派的理論之先，便要問甚麼是經驗。『經驗』（Experience）一語，在希臘語爲 *ἐμπειρία*，在拉丁語爲 Experientia。Experientia 一語卽從『嘗試』（Experus）一語而來。今欲先剖示經驗所含的意義，然後說明經驗派所用的意義。經驗所含的意義，本來並不如何複雜，只因解釋者的不同，遂發生許多歧義。大體可分爲九種：一、實際的事實之義。指富有實際的知識者爲經驗派，例如希臘單指富於實際知識的醫學派爲經驗派。二、非組織的事實之義。卽未經過『學的方法』統一之者。培根謂經驗爲一種螞蟻的工作，卽指非組織的事實之蒐集之義。三、純粹的感覺之義。感覺中特重嗅覺。如康狄亞克認嗅覺爲最低的感覺，謂一切經驗由此發生。（說明見後。）四、從內外兩界的活動所生的意識過程之義。一面看重感覺（外界活動，）一面又看重反省（內界活動，）雙方並重，以

說明經驗的本源。五、印象之義。認感覺、感情、欲求等之心的活躍躍的狀態，皆屬印象的範圍。觀念和印象雖有區別，但觀念亦從印象產生。甚而至於神的觀念，亦莫不起於印象。六、聯想之義。認知識是觀念的一定不變的聯想。所謂普遍的命題，即從此聯想而來。七、純粹經驗之義。吾人須將經驗中所含的附加物除去，方能得到純粹的經驗。這是阿文那利的主張。八、外界印象與吾人的認識能力的綜合之義。如康德的解釋即是。九、應付的行為之義。這是杜威的主張（說明見後。）以上九種意義之中，第一種第二種，都不是學術上的用語。其他七種則為經驗論的學說上較重要的解釋。第三種屬之感覺論，乃認感覺為一切精神生活的起原。第四種第五種第六種即是經驗派所用的意義。第四種洛克使用之，第五種休謨使用之，第六種約翰彌爾使用之。然皆可歸併為一種，通常稱為經驗的解釋的正宗。第三種和第四種本有區別，但嚴格言之，又未嘗不可括入經驗論的範圍。（隨後說明。）第七種屬之經驗批判論。第八種屬之批判論。第九種屬之實用主義。由上所述，可知經驗的解釋，原非一端。有了以上的說明，我們以後對於經驗派及和經驗派有密切關係的各派所用『經驗』一語，不至難於辨識。

培根和霍布士　本章所述之經驗論係將感覺論和經驗論合併敘述者；因為經驗論系統中雖有兩個主要的系統，但可以歸併說明。所謂兩個主要系統，即是感覺的經驗論（Sensualistische Empirismus）和理性的經驗論（Rationale Empirismus）。感覺的經驗論即通常所稱感覺論（Sensationalism, Sen-

nalism)，以感官知覺爲唯一的認識要素。理性的經驗論卽是洛克一流的經驗論，乃一面以感官知覺爲認識要素，一面又以思惟爲認識要素。吾人可稱前者爲極端的經驗論，後者爲溫和的經驗論。這樣說來，感覺論和經驗論，不過同源異流而已。

現在進述經驗派各家所持的理論。經驗論的遠祖是勃洛大哥拉斯，經驗論的近祖卻是培根。經驗派的唯一中堅人物雖然是洛克，但總不能不溯源於培根。培根這樣譬說道：經驗派如螞蟻，只是做蒐集蓄積的工作；獨斷的推理派如蜘蛛，只是從自己體內吐絲；若眞正的科學者，則當如蜜蜂，一面吸取花蜜，一面發抒自己的技巧。就這段話看來，培根似乎把經驗和理性並重。但是他的主要傾向，仍是趨重經驗。因爲他的歸納法卽是從經驗產生。培根一面力說經驗的研究的重要，一面努力貢獻一種經驗研究的方法，這是他在經驗論上最可紀念之點。由培根而至霍布士，經驗論又有一度發展。霍布士本是一個有名的機械的唯物論者，他的思想曾在第二編敍述唯物論時略有論及。現在請作較詳的說明，并推論其與培根不同之點。

在第二編裏面已經提到霍布士的新知覺說，他是把知覺看作只是一種腦髓的運動的。他認知覺僅是物體作用於腦髓所生的運動現象，而非物體本身的性質。我們現在要看他如何由知覺說到普遍性，以觀察他在經驗論上的立場。他以爲一切由於對象的刺激；對象的刺激去了之後所剩下的知覺的痕迹，卽是記憶。記憶稱爲第六官，無論甚麼知覺都必伴而隨之，若無記憶則知覺爲不可能。而記憶的集積則爲經

驗。經驗豐富的時候，便可由類推預想到未來。動物雖有經驗而無科學。科學以言語爲必要。言語乃吾人關於物體所有的表象的符號。同一的言語用之爲相互類似的許多物體的符號，則得普遍性。所以普遍性在言語而不在物。同一的言語應表示如何的對象，是我們的自由，這是由定義而確定的。一切思考無論是判斷，是推論，都不外將表象的符號的名詞，或合或離，或增或減。所以思考只是一種計算。因此之故，吾人所云眞理非眞理，結果只是就名詞的結合而言，此外更無其他。然名詞言語乃至命題等，都是由吾人自身作成之物。所以眞正的認識僅在吾人自身所作成之物上面做工夫。霍布士所以特別重視幾何學，便是這個緣故。由上所論，我們知道霍布士的經驗論也看重理性，他似乎站在純粹的經驗論和笛卡兒的理性論中間的位置。他有兩點和培根不同：一、他尊重形上學的體系，二、他對於演繹法比較重視，和培根一味提倡歸納法者完全異趣。我們既經知道培根和霍布士在經驗論上的立場，現在正式提出洛克的經驗論。

洛克的感覺和反省　在嚴密的意義說來，洛克乃是在哲學史上第一個提出認識問題的人。無怪康德每每予以褒美的讚辭，曰『偉大的洛克，』曰『負盛名的洛克。』在洛克時代的前後，大家集中實在的研究，謂由理性可以認識『經驗以上』的眞理，洛克獨不以爲然，專着眼於認識能力，從心理學考察認識的起原，因而有人類悟性論一書。此書係由一六七〇年起草，直至一六九〇年始完成。用二十年苦心經營之力而成一書，宜乎洛克之所以偉大。此書共分四卷：第一卷爲笛卡兒的天賦觀念說的駁論，第二卷爲觀

念的起原及種類的說明。此二卷皆屬心理學的領域，佔思想的主要部分。第三卷爲言語的研究，第四卷爲認識論（知識論。）書中一面從消極方面攻擊理性論上的天賦觀念說，一面從積極方面建立經驗論上的知識論。現在略述書中的要旨。

關於觀念的起原，在當時許多人都相信『天賦觀念』(Innate ideas) 的存在，如笛卡兒與其學徒以及英國一部分學者皆是。天賦觀念有譯爲『本有觀念、』『生具觀念』的，卽謂觀念與生俱來之意。洛克在人類悟性論一書裏面，卽從天賦觀念的駁擊開始。他以爲任是何種觀念都不能離開經驗。試假定論理上倫理上的諸原理以及神的存在爲天賦觀念而一一加以駁難。先述論理上的駁難。理性論者往往舉同一律（甲是甲）及矛盾律（甲非非甲）爲天賦的原理，謂爲一般人所承認。然小孩和野蠻人並不認識這個原理，何得謂爲天賦的?理性論者必曰，小孩和野蠻人固然不認識這個原理，可是他們不認識這個原理，僅僅是在意識上不辨認，至於這原理的內容和意義，卻早已具於他們的心中。例如見同一物卽認定爲同一物，這是不知不識之間，依從這原理而推求的證據。這種說法，亦是似是而非之論。旣謂在意識上不辨認，就顯見這原理不存於心中；在意識不到的東西謂必存於心中，寧非矛盾；（洛克不認有『無意識的要素』與笛卡兒同。）若理性論者這樣答辯：謂小孩和野蠻人心中雖無這原理，然固有辨認的能力，是則所謂天賦之義已發生動搖。照此說法，任何知識，皆得云天賦；因爲吾人心中如無辨認的能力，結果就不得

有知識的存在。這是洛克對理性論者第一種駁難。理性論者或者又作這樣的主張，謂天賦的原理實和推理共同表顯，而毫無取乎經驗。然此『共同表顯』一語，可作二種解釋：一、與推理同時發生；二、由推理的助力而發見。在第二義不得爲天賦之證，因爲任何原理莫不由推理而發見。如在第一義，則全與事實相反，因爲小孩和野蠻人不知道原理而亦能推理，這豈非推理在先而這原理反在後？例如不知『甲非非甲』的小孩，而能推知酸味和甘味異。這是洛克對理性論者第二種駁難。然理性論者或者又曰：這原理一旦發表之後，便任何人都易於辨認，這是和其他原理根本相異之點，即是不從經驗而來的證據。然此種說法，亦有不合：第一、謂這原理一旦發表之後，便任何人都易於辨認，這並不足爲天賦的特徵，因爲從經驗而來的原理也有這種特徵。（此處卻是一個要點，洛克不應這樣輕輕的斷定。）第二、原理如須發表而始得辨認，便不足表示其爲天賦的原理，因爲天賦的原理是不待教誨而後認知的。第三、謂天賦的原理隨發表而即能辨認，這是一種虛妄。因爲辨認須要多少準備，所謂準備，即不得不乞靈於經驗，謂不從經驗而來，即與事實相違反。這是洛克對理性論者第三種駁難。這樣說來，理性論者所謂論理上的原理爲天賦的，實在無法證明。謂論理上的原理爲最少經驗的小孩所不解，而須取證於最多經驗的成人，是則謂此原理爲天賦的，適得到一個恰好的反證。

請再觀察倫理上的原理。倫理上的原理都非論證不能解答。而一談到解答，便有各種解答的不同。譬

如問人類何故守約，在基督教徒則答爲神的意志，在霍布士學徒則答爲社會的意志，而在其他的哲學家，又或者答爲人類品性的表現。可見所謂天賦觀念便不成其爲天賦觀念；因爲第一、非有論證不可，第二、論證又不一致，此而可云天賦，則無往非天賦。人類最普遍的事實是對於幸福的要求，與對於不幸的嫌惡，至於實際行動之道德的原理，固因人而異，因國民而異。是則倫理上的原理，又無法與立。結果仍不得不由經驗而決定。

最後談到神的存在。關於神的觀念殊不一致。有些國民富於神的觀念，有些國民沒有神的觀念，可知神的存在之天賦觀念即無法成立。在有神的觀念的人們中，又有一神教和多神教的不同，不僅如此，即奉同一宗教，其神的觀念亦千差萬別。關於此點，更無須多辯。

洛克既消極的攻擊理性論者的天賦觀念說，於是更積極的建設自己的主張，而先從認識的起原立論。洛克以爲一切觀念皆成自經驗。吾人之心最初毫無何等觀念記入，僅如『白紙。』其後因經驗的關係乃將種種觀念記入於白紙之上。經驗的來源有二：一、從吾人感官而來的，所謂外的經驗，是曰感覺 (Sensation)又曰外官(External sense)；二、從內省吾人之心的活動而來的，所謂內的經驗，是曰反省 (Reflection)，又曰內官 (Internal sense)。一切的觀念皆由兩種經驗的結合而起。世間千差萬別的觀念之光，闖入人類的心的暗室裏，實舍此二窗外莫由。不過就中所謂反省，仍以感覺爲基礎，反省乃由感覺而漸次

發達之物。在這點說來，洛克的主張，實與一般感覺論者相暗合。『在感覺上不存在的，在知識（心）上即無一存在者』(Nihil est intellectu, quod fuerit in sensu) 這句話也可應用到洛克身上。所以洛克說：『思惟始於何時，思惟即始於由感覺供給材料之時。』無感覺即無思惟，思惟成爲感覺的附屬物，即此可以看到洛克在經驗論上的立場。

由感覺和反省映入吾人的心之原始的觀念，曰單純觀念（Simple ideas）。單純觀念分四種：一、從單一感官（如眼耳之屬）而來的，例如色、音、香、味、温熱等觀念是。二、從二個以上的感官而來的，例如由視覺和觸覺相結合的延長、形狀、運動等觀念是。三、從反省而來的，例如知覺、思考、疑惑、信仰、推理、認識、欲求等種種活動等觀念是。四、從感覺和反省相合而來的，例如快樂和苦痛、存在和統一、力及連續等觀念是。就中延長形狀運動靜等，乃在任何種物體的任何狀態裏面皆得維持的性質，即爲物體本身的模寫，是爲第一性質（Primary quality）。反之，如色、音、香、味、温熱等，乃由第一性質所引起之主觀的現象，即由物體不可感知的部分和形狀運動等所引起之主觀的現象。所以我們的感覺如果銳敏能辨別物體的微小分子的話，這種觀念就必定發生差異。這種觀念，洛克名之爲第二性質（Secondary quality）。洛克第一性質和第二性質之別，乃受德謨克利特士的眞性和假性說的影響（參看第二編唯物論。）其關係認識論的全體至大，洛克所以成爲温和的經驗論者，所以受巴克萊的非難，皆由於此。

以單純觀念爲材料而精神漸進於複雜，於是又有複雜觀念（Complex ideas）。複雜觀念分三種：一、樣式（Modes）的觀念，二、實體（Substances）的觀念，三、關係（Relations）的觀念。樣式的觀念有關於距離、形狀、容量等空間方面的，有關於繼續、永恆等時間方面的，有關於數的。實體的觀念乃由若干性質相結合，其間不可無支持者之『支持』的一觀念而起。吾人只知實體所具有的性質，實體本身不得而知。關係的觀念由二物比較而生。其最重要的爲因果觀念，次爲同一及異別的觀念。種種觀念相結合，相喚起，是爲聯想。欲將觀念傳之他人，有用記號的必要。記號中最便利的乃是言語，言語於複雜觀念的成立有絕大關係。洛克說明各種觀念之後，遂進論知識的價值及性質。他以爲各個觀念在明與不明之度雖有差異，但觀念本身決無眞僞之別。眞僞僅在將表示觀念的言語相結合而形成一個命題之時始生。然則認識只不過是知道觀念之合與不合而已。於是其中產生三種的認識：一、直觀的認識。例如白非黑，三角非圓，三多於二，這些觀念之合與不合，一見自明。吾人一切認識的確實性，皆從直觀的認識而來。二、論證的認識。這是說欲決定兩個觀念之合與不合而須以他觀念爲媒介者。但論證的步驟，仍須從直覺產生。論證的認識如果步驟不亂，可與直觀的認識同其確實。數學及倫理上的命題，皆屬論證的認識。『無「所有」之處卽無「不正」』與『任何國家的人民不被允許有無限自由』兩個命題，實可與『三角之和等於二直角』一個命題得到同樣的確實。三、感官的認識。乃關於外物及其作用的認識。所謂經驗，就本性言，只能告訴我

們各個各個的場合，所以在未曾經驗的場合，便無法保證。例如云鐵黑而堅，在鐵的黑與堅之間未發見其必然的關係的時候，我們卽不能下此判斷。關於物體的作用亦如此。然則我們對物體及其作用所下的判斷，皆爲蓋然的。所以在嚴格意義說來，自然科學實不可能。

以上關於洛克的經驗論，大體述竟。洛克的經驗論和培根、霍布士的經驗論，其形式和內容，均有不同。洛克主張經驗由感覺起原，是勃洛大哥拉斯的感覺論，由洛克而復活。理性派認由理性所得的知識爲最確實，洛克則認由感覺而來的知識爲最確實。不過洛克亦有哲學的知識和事實的知識之分。謂哲學的知識單就事物之間所存的關係而言，不必一一經驗之，單由概念演繹之卽得。至於事實的知識則不然，非直接訴之經驗不可。因此對於理性論的態度，承認其數學的知識爲別種的知識，不在經驗之列，而不承認其所謂明瞭的觀念卽是確實的觀念。如謂觀念明瞭卽是確實，則有翼之馬未嘗不可以明瞭想像之；試問眞有此事實否？由上所說，可知洛克對理性派的態度，雖比較激烈，而並未到如何激烈的程度。

巴克萊的三種否定　洛克以後，遂有巴克萊。關於巴克萊的思想，在第二編中已有述及。他的重要的著作，是感覺新論一書。他由感覺新論的觀點發表他對認識論的主張。他的重要的工作，不在於建設方面，而在於破壞方面。他在破壞方面將笛卡兒一流的實體觀念及洛克以來的抽象概念與洛克本身的第一性質都加以否定，爲經驗派中論鋒最銳利的文字。現在依次說明：一、第一性質的否定；二、抽象概念的否定；

三、實體觀念的否定。洛克謂物體有第一性質和第二性質之別。凡色、香、味、溫熱等，皆屬主觀之物，屬於第二性質；凡延長、形狀、數、運動、塡充性等，皆屬物本來的性質，屬於第一性質。這種區別，在巴克萊看來，殊不得當。巴克萊以爲第一性質正和第二性質相同，皆屬主觀的狀態。一切物和一切性質離感覺不能描寫，離思惟不能說明。可知任何物皆爲觀念之關係的存在，而非客觀的存在。試問離開觀念的事物，吾人又何從而認識？所以第一性質應該加以否定。其次論到抽象概念。洛克以爲一切實在都是個物，所謂普遍只可僅以概念而存於悟性之中。巴克萊則進一步將抽象概念亦加以否認。一切實在固然是各個物體，但一切觀念亦只是各個觀念。從若干事物抽出其共通性，事實上固不可能，觀念上亦不可能。例如運動，運動或速或遲，或偏左，或偏右，總具有些微的速力或方向，試問如何取象而立一抽象的概念？又如人類，色澤不同，軀幹大小不同，年齡性類不同，試問如何取象而立一不白不黑、不長不短、非男非女、不老不少的抽象概念？巴克萊之意，以爲這種謬誤的發生，縱可如洛克所云：由於言語的使用，一切言語不僅可以表示某一事物，並可以表示許多同種類的事物，吾人由是有與此言語相應照的觀念發生；但此種觀念的存在，實爲無意謂之尤。今試取三角形爲例。三角形雖是由三直線圍住的空間，但離了某特殊的三角形的特性，便不能取象。或爲直角，或爲鈍角，或爲銳角，三者必居其一，如三者皆非，試問三角形如何取象？又如云三角形內角之和等於二直角，這也是取某特殊的三角形證明的結果。無論其三角形的特殊性爲直角、鈍角、銳角、等邊不等邊等，

只須證明其一，便可適用其餘。可見吾人所思考的，只是各個特殊的東西。不過拿一個特殊的東西來代表一切的東西而已。所以吾人稍加內省，便知抽象概念，決無其物。不僅無其物，而且把相反對的要素，包攝於一觀念之中，實陷於極端的矛盾。因此抽象概念亦應加以否定。再次論到實體觀念。巴克萊以為在洛克以前的哲學家，都喜歡談到實體，洛克雖把實體排斥於認識的範圍之外，但尚認實體的存在。因此，巴克萊便並此實體亦加排斥。他以為吾人所見的物體，都只是各個性質的結合。例有一几存在，只不過是形色、重量、大小等性質的結合，入於吾人觀念之中而已，此外更有何物？質言之，物的存在只是知覺。如云有几，乃見几觸几而云然。若自身在書齋外而云有几，乃由入書齋內能見能觸而云然。又如云此几自昔已有之，乃由吾人的祖若父能見能觸而云然。所以物的存在，不必一定由現在知覺之，即過去知覺之，將來知覺之亦無不可。又知覺不必一定由自身，即由他人，或由人類以外的精神亦無不可。總之，物的存在，非由知覺即無從發見。『存在即知覺』("Esse est percipi") 是巴克萊哲學上的警語。所以巴克萊只認被知覺的觀念是實在，觀念背後假設為觀念的原因並不曾達到知覺的那種物質的實體並非實在。因為從吾人知覺而獨立的實在，吾人實無從了解。

休謨的印象和觀念　在洛克、巴克萊之後，則有休謨。休謨繼承洛克的思想，而分洛克的觀念為二類：一曰印象 (Impressions)；二曰觀念或思想 (Ideas or thoughts) 即是狹義之觀念。印象乃發於內外二

官，如見聞愛惡凡初現於吾心的狀態者皆是。換言之，感覺、感情、欲求等心的活躍躍的狀態，皆屬印象的範圍。觀念乃是從印象再生的東西，如記憶或想像是。印象和觀念表似同一而實非同一。印象和觀念的差別，僅在強度（Force）和鮮明之度（Vividness）的不同，而不在性質的不同。（巴克萊立感覺的觀念和記憶或想像的觀念之區別，爲其學說上的特徵。）觀念有時也可以達到極鮮明的程度，但決不能達到與印象混同的程度。美術家所描畫的景物任如何逼眞，但決不至誤爲眞景。吾人任如何想像怒的情形，但決非眞正的怒。所以觀念終和印象不同。印象之中，感覺爲外的印象，感情欲求爲內的印象。休謨認外的印象的原因吾人不能知之，亦無知之的必要。至於內的印象，則大部分由觀念而引出。例如某印象刺激感官而生快苦的印象，此印象的殘存物則爲觀念。然快苦的觀念又產生欲求、嫌惡、希望、恐怖等之新的內的印象。這等印象由記憶想像的模寫又成爲觀念。所以觀念是印象之再生的東西。一切只是印象的模寫。複雜的觀念雖不是逕直的爲印象的模寫，然將複雜觀念分析觀之，則其要素莫不從印象而來。就如神的觀念，又何嘗不是將智慧慈悲以及其他人類經驗的性質無限提高的結果。所以知識的材料，結果莫不從印象而來。將印象結合則有精神及意志作用。吾人從印象取得觀念的內容，無論如何，不會陷入謬誤，謬誤乃由內容的轉換和結合之時而起。又無印象之處，觀念亦無從發生。盲人無色的觀念，聾者無音的觀念。所以吾人玩味觀念之際，不可不玩味觀念所從發生的印象。

休謨將『一切觀念導源於印象』一事證明之後，更說明觀念相互的聯合如何導源於三種關係。所謂三種關係：一、類似 (Similarity) 的關係，如由寫象聯想原物的觀念。二、空間上及時間上鄰接（Contiguity) 的關係，如由升堂聯想入室，由今日聯想當初。三、因果 (Causality) 的關係，如由創傷聯想苦痛。以上三種關係，謂之聯想律 (Laws of association)。休謨將因果關係歸併到鄰接關係之內，而將觀念聯合的法則約為第一律和第二律，即類似律和接近律二者。所謂因果律，在休謨看來，只是聯帶發生之物。

休謨分知識為二種：一、關於觀念相互的關係的，二、關於事實的。第一種基於類似律，如數學是。數學為數或量的關係的認識，與客觀的事實無關係。自然界究竟有三角形與否，皆可不問，而幾何學上的命題常能保持其確實性和證明力。數學並不是定實在物的關係的，乃是定觀念相互的關係的。數學上的命題常為分析的，分析觀念而抽引其中所含的特徵，用客語表出，此數學上的命題所以確實之由。故數學實際上為唯一論證的科學。第二種基於接近律和因果律。前者為照經驗的事實——印象——而直接敍述的科學，後者乃以經驗的事實為基礎而間接推論未經驗的事實的科學。前者平鋪直敍，毫無疑惑，所以成問題的乃是後者。

關於事實的推論，莫不推重因果律。設使我們在無人島上，發見一座鐘，我們必定推測『曾經有人來過』的一個原因上面。因果律威權之大，應用之廣，自昔已然。理性論者即以此為論證上無上的根據。笛卡

兒等一班的理性論者固不必說，卽洛克、巴克萊號稱強有力的經驗論者，亦莫不認因果律為自明之理，以之證明神的存在。然因果律究竟有這樣絕對的確實性沒有？這個問題，從來沒有人懷疑過。休謨始出而為獨創的說明。

休謨謂因果的認識如何而可能，此實難以說明。謂由於直覺麽？然而因必生果這種關係，不是我們的直覺所能知道的。我們直覺所能知道的，僅僅是觀念異同的關係和時間空間上接近的關係。就令是具有完全的智力的亞當(Adam)，不能僅見着澄清如鏡的水面，就斷定牠有溺斃人的能力，不能僅見着熊熊的火光，就斷定牠有燒殺人的能力。謂由於論證麽？然而因果的關係非純粹思惟所能論證，並且就論證上的特徵而言，又未嘗不可以作正反對的主張。因為因果的關係非分析的眞理，任如何分析因的觀念不能引出一個果的新觀念。火近蠟燭和蠟燭融化全屬二事，並無何等必然的關係。火近蠟燭而蠟燭不融化，此在思惟上毫不含有矛盾。因為在未嘗經驗二物相繼存在之先，不能先天的決定發生如何的結果。據是以談，因果的關係既不能取決於直覺，又不能取決於論證，然則非求之於經驗不可。但提到經驗，就須知道我們由經驗所得的只不過是事物由一定的順序之相繼而起而已。豈必如因果律所云，相繼而起就會成為必然的相繼而起？蠟燭近火，必然融化，因為火之中有融化蠟燭之力。設使我們不根據外的經驗，試問如何能得到內的經驗？我們不由外的經驗知道蠟燭與火二物間之必然的關係，試問如何能決定二物間之必

然的關係？在我們的經驗範圍裏面，只見各個事物由一定的順序之相繼而起，而未能決定相繼而起之爲必然，這是一種很顯明的事實。不過在我們特異的心作用，總不喜歡以過去的經驗自畫，必定要進一步根據過去以推測未來。在過去的經驗看到某物發生某物，因此以爲推到未來，亦必如是。這是對於未來的一種預期。因果律的基礎卽由是而確立。惟預期之所以產生，乃由於觀念聯合之力。因爲在過去的經驗中常常看到某物發生某物，遂養成一種習慣，迨習慣旣成，於是後來每念及甲，就不得不聯想及乙。休謨名此爲聯想的習慣 (Habit of association)。由聯想的習慣的關係，遂至於對未嘗經驗的事實，亦作必然的相繼而起的思想。而更擴張過去印象的強度與鮮明之度，以成一種強固的信念 (Belief)。總之，所謂因果律，要不外由聯想的習慣所生的一種感情 (Sentiment)。如果要用『必然』這兩個字的話，那便不過是心理學的必然。然則謂事物間存有必然的關係，結果就不過是想像的產物。以想像中的必然的世界，指爲事實上的必然的世界，則因果律的確實性，亦失其爲眞正的確實性。所以在休謨看來，所謂眞正的確實性，皆屬想像之物。眞正有確實性的，只有數學。

經驗論者對理性論者的思想着着進攻，獨至於數學之爲非經驗的一點，未敢聲言駁斥。數學是理性論者唯一的根據，是理性論者作戰的唯一的戰具。從笛卡兒而至斯賓諾莎，沒有不奉數學爲各科學的模範的。洛克雖反對『科學的模範』的看法，但仍認數學爲無待於經驗。休謨雖主張一切出於聯想的習慣，

但對於數學則謂與客觀的事實無關，因而歸之於類似律，謂是關於觀念相互的關係。這樣看來，當時一大葷的經驗論者，其持說固都不甚澈底。後來約翰彌爾產生，始將經驗論擡高到澈底一貫的地步。他以爲世間任何知識，無不出於經驗，卽數學亦未能外。

康狄亞克的感覺論 洛克、休謨一流的思想，不僅影響到英國，而且傳佈到法國。洛克的經驗論，到了法國，遂變爲康狄亞克之純粹的感覺論。洛克認觀念的來源有感覺和反省二者，謂人心之中具有比較抽象諸作用，康狄亞克則謂觀念的一切來源，舉不外感覺，而心的活動亦不外感受感覺的一種能力。他在他所著的感覺論（Traité des sensations, 1754）裏面曾把洛克所提出的觀念的第二來源的『反省』說明如何導源於感覺，不僅反省，由反省而至一切精神作用，無不由感覺導引而出。他爲證明其學說的正確起見，曾取一個雕像作譬。先將雕像安上一個嗅覺的感官，在雕像之前安放着一盃薔薇，於是由薔薇所引起的印象爲嗅覺，然其時雕像所具的僅有香氣的感覺，並無所謂對象的觀念，更談不上自己乃是感覺的主觀。但在意識集注單一的感覺的時候，則生注意。將薔薇取去之後，有香氣的痕跡殘存，這種痕跡，謂之記憶。其次將他物安放於雕像之前，而選取比較的氣味臭惡之物，使其發生他種感覺。於是雕像將最初的記憶比較，而生快不快的感情。更進而對愉快之物生欲求，不快之物生拒絕。其他嫌惡、恐怖、愛情、希望等等亦緣是而生。於是又有所謂意志。意志並不是附加於感覺上面的一種新能力，乃是感覺的變形。感覺由注

意、記憶、比較、快苦之感漸次而成欲求和衝動。但感覺同時由比較而成判斷、反省、推理、抽象等等，一言蔽之，感覺由此而生悟性。雕像對比較的氣味臭惡之物，立刻喚起氣味芬香之物的回憶，在此時過去的感覺和現在的感覺對立。過去的感覺成爲感覺的模寫卽觀念。在多數的記憶之中，將共通的快不快的觀念結合，以與各個特殊的感覺相辨別，相分離，遂生抽象觀念。此抽象觀念卽悟性的最高活動。然則悟性的最高活動，亦不外感覺的變形。所以一切的一切，都是各種感覺的總和。

康狄亞克認嗅覺爲五官之中最劣下的感覺，亦可云最基本的感覺。由嗅覺發生一切精神能力，既如上面之說明。康狄亞克更從此進論到其他的感覺，如味覺、聽覺、視覺等。吾人將雕像安上味覺、聽覺、視覺之後，則其精神生活更爲複雜。然各種感覺雖備，而不能發生對象的觀念卽客觀世界的觀念。在嗅覺、味覺、聽覺，固不必說，卽視覺亦不能備此資格。色香音味，都是與客觀世界的對象不發生關係之單純的感覺。然則欲使雕像具有認識客觀世界的能力，非安上一個觸覺不可。關於延長、形狀、固結、物體等觀念之給與可以明示客觀世界者厥惟觸覺。吾人常有認視覺爲具有此種能力的，實則全屬錯誤。生而盲者其後雖回復視覺，然非藉觸覺之助，不能辨識球狀和塊狀的物的區別，立方體和球體的區別。吾人由觸覺得到印象之後，再輔以他種感官的輔助，遂能與客觀世界的對象發生關係。所以觸覺乃是最高的感覺。觸覺是其他一切感覺的指導者。一切色彩配列之事，尤非受觸覺的指導不可。

康狄亞克是感覺論者，卻不是唯物論者。他不認物體能營精神作用，因此謂身體的運動無生感覺的理由。感覺的主體在身體以外；身體的運動不過是發生精神現象的一個因緣。然產生感覺的，換言之產生精神作用的，究竟是甚麼東西，康狄亞克認爲不可知。所以在形上學說來，康狄亞克是一個懷疑論者。

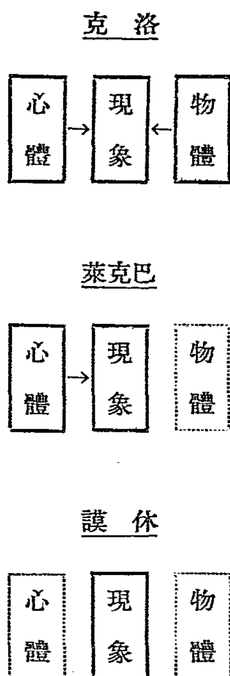
對實體、數學及因果的檢驗　就經驗論的歷史觀之，其中只有兩個人極爲重要，便是洛克和休謨。巴克萊當然也重要，但不如洛克和休謨之爲經驗派的主鋒。此外如培根、霍布士，不過開經驗派的端緒，已經不是經驗派的重心。先就洛克評之。洛克有第一性質和第二性質之別。其第一性質就有幾分帶有放棄經驗主義傾向理性主義的氣派。否則不走入馬哈一流的純感覺論，便當走入巴克萊的主觀的觀念論。然而洛克並不曾達到這種極端的地步。洛克的第一性質即形成實在性的觀念，不存於觀念之源的感覺，而存於二個以上的感覺之結合之處，這裏面已經告訴我們認識論和心理學的區別，可是洛克並不曾意識的達到這種見解。洛克將認識論和心理學混同。不知心理學只能詔示觀念及其他心的活動的起原，決不能詔示實在性。一切觀念都是經驗的，這是沒有問題，但謂一切觀念自同一根源而出，與謂一切觀念的確實之度爲同一，這完全是兩件事，不能併爲一談。觀念的起原之心理學的說明，並不能達到觀念的確實之認識論的效果。這裏面大有分辨，而洛克卻不曾想到。這是洛克經驗論上一個大弱點。

經驗派在當時本和理性派立於反對的地位，卻是自培根、霍布士以來常帶有與理性論調和的色彩。

到了洛克的時候，這種色彩更爲鮮明。洛克本是攻擊天賦觀念說最有力的人，本是否認形上學成立最有力的人，本是在破壞方面具有相當的成績的人，不過他曾否認實體的認識。他雖沒有達到『因爲認識沒有，所以實體也沒有』那種極端經驗者的偏見，可是他以爲實體是不可知的。然而洛克究竟有不可及處，他知道一切事物的色音香味溫熱等諸屬性雖然取去，但仍有做這種屬性的支持者的實體存在，似乎還尊重感覺和實在的關聯。可是到了巴克萊手裏，便不同了。他首先攻擊洛克的第一性質，以爲洛克學說上的矛盾，都從第一性質和第二性質的分別產生。他在他的視覺新論上竭力說明第一性質亦屬主觀的狀態，根本否認第一性質的名稱。其次對抽象概念亦加以否定，不似洛克尙認普遍性亦可以存於悟性之內。最後則舉實體觀念而排斥之，不似洛克僅否認實體的認識，卻並不曾根本否認實體。大體說來，巴克萊的偏見，比洛克加重了許多。卽就他否認實體說，他一面否認實體，一面卻保留一個精神的實體。這不是含着一重矛盾麼？況且他主張存在卽被知覺，而精神和精神實體是不能知覺的，這不又是一重矛盾麼？

休謨在經驗派中誠不失爲一出色的人物。他在論定印象和觀念的差別之時，已可以看到他的一種不同的風範。至因果律的批評提出來以後，他的個人的偏見，更表現得十分鮮明。照他的意思，實體觀念是由兩個心作用而發生。第一個作用是一羣印象或觀念的集團，由某種一定的印象或觀念作某種一定的結合。但是所謂集團，如何能够發生實體觀念，這不能不有待於第二個作用，此第二個作用，卽因果關係。在

一羣印象或觀念的集團之內，有因果關係作用其中，於是有所謂集團的支持者，這支持者便是實體。如此由因果觀產生實體觀，便是休謨的看法。這裏面可以看到理性派的實體觀和經驗派的實體觀之不同。理性派的實體觀是形上學的東西，經驗派的實體觀是因果觀的產物。換句話說，經驗派的實體觀是心理的作用，非客觀的實在。休謨把這個心理作用叫做聯想作用。實體觀念即聯想作用的結果。休謨并把這個說法，適用到自我觀。他認自我只不過是『觀念之一束』(Bundle of ideas) 而已。這就是說，自我這個觀念，是在種種觀念和感情裏面，由因果的聯想作用的結果，遂有觀念的支持者的『自我』產出。總而言之，休謨的看法，一切都是主觀所產，非如理性派所云，有所謂客觀的實在。由休謨這種說明，似乎是把經驗派對實體的看法，告了一個結束。可以說洛克是主張物體和心體並存的，巴克萊僅保留一個心體，至休謨則並物體心體而空之，所餘的只不過是些現象。以圖說明，則如次式：



休謨的主觀的看法，一面否認一切的實體，一面卻又建立他的數學的世界。他以爲一切眞理都有待於經驗，卻是數學不然。數學是由於主觀作成而不由於經驗產生的。這裏面又含有理性論的要素。與洛克設一例外，以待數學者，不過是五十步百步的不同。可見經驗論到休謨手裏，雖達到徹底的地步，卻仍不免繞圈子又繞到理性論的領域。休謨在經驗論上的偏見，已達極端，而結果仍不免陷入和理性論調和的迷障裏，這不是自己拆毀自己的營壘麽？

彌爾想完成休謨的偏見，可是彌爾本身又包含着一層困難。彌爾認普遍的命題由各個經驗歸納而成，即預想或假定一度發生的事物，必在同樣情形之下常能重演。彌爾名此爲『自然之齊一。』（參看第一編歸納法）但所謂『自然之齊一』如何而可能？譬如現在見九烏皆黑，安能決定將來所見的第十烏亦必黑？是則『自然之齊一』這個原則，仍不能不有待於歸納，而彌爾的假定，完全陷於循環論法的謬誤。於是欲組織純經驗的論理學之彌爾的企圖，與欲組織純理性的論理學之黑格爾的企圖，同一歸於失敗。黑格爾欲由思想的形式產出內容，彌爾則欲由思想的內容產出形式，他們用心之苦與期望之奢，是沒有多大的不同的。

經驗論者的特色，是把那些很曖昧的無內容的天賦觀念廢棄，而特別尊重經驗的說明，以打破過去因襲的思想。這個風氣恐怕是由培根開端。培根在當時以打破各種偶像爲研究學問的法門。他提出四種

偶像：一、洞窟的偶像 (Idola specus)，卽防止由個人性癖、教育、及偶然的境遇而來的偏見。二、市場的偶像(Idola fori)，卽防止由交際而來的偏見。三、劇場的偶像 (Idola theatri) 卽防止由盲從古人傳說及流行思想而來的偏見。四、種族的偶像 (Idola tribus)，卽防止由人類本性而來的偏見。培根生當基督教甚盛之時，卻高倡『人國說』(Kingdom of man) 以反抗當時基督教的天國說，這種打破因襲的勇氣，是很值得尊重的。由培根而霍布士，而洛克，而巴克萊，而休謨，都莫不富有打破因襲的氣質，他們不僅施之於異派，卽對同派亦無所顧忌。如霍布士之對培根，巴克萊之對洛克，休謨之對巴克萊，都竭其攻擊與補正的能事。還有一點也值得注意，便是經驗的心理學的建設。霍布士可以說是經驗的心理學的創倡者。他如洛克的內外經驗說，休謨的印象說，都是經驗的心理學的主要營壘。雖然經驗的心理學沒有如何豐富的內容，但在當時確爲一種創說。所以經驗論在哲學史上也佔有相當的位置。不過牠的缺點也很多，現在略爲說明。

經驗論的主要缺點，便是將存在、感覺及思惟的聯繫分裂開來。他們把感覺當作純粹主觀的東西，而割裂意識和存在的連鎖，於是觀念就在事實上決定我們所認識的客體——存在。洛克已經犯了這個弊病，巴克萊的見解更有過之，所以結果完全成爲『唯我論』。他的哲學，表面上是很謹嚴的，骨子裏卻包含着很深刻的不能解決的矛盾。休謨將一切物體心體而空之，以爲二者同樣在邏輯上不能證明。事物只是

感覺的綜合，除了感覺及其綜合之外，我們什麼都不知道。於是他的哲學完全轉成懷疑論及不可知論，開以後一切不可知論的端緒，成爲英國的學風。同時又作了康德的不可知論的先導。這種惡例，開自經驗論者，這在他們是不能不承認的。

休謨的數學觀所與康德的影響亦不小。他認數學乃由分析的判斷而成立的學問。所謂分析的判斷，卽僅僅分析主辭內容便可以演繹賓辭而不必從他處借用觀念或概念的判斷。例如有3×5＝30÷2一個算術的判斷，三與五相乘與二除三十相等，這是一個很明瞭的判斷。此時三與五之數在經驗世界存在與否，皆可不問，因與下此判斷毫無關係。休謨之意，以爲數學的判斷，僅由概念相互的關係而成立，非越出主觀界而求關係於客觀界的存在物的判斷。所以僅把概念分析，卽可導出賓辭。爲求賓辭起見，毫無須假借主辭以外的他物。此種見解，使康德大受刺激，而有分析的判斷與綜合的判斷的分類。康德對數學的判斷，雖然與休謨的見解有別，但不能說不受休謨絕大的影響。經驗論在數學方面對於批判論所開的惡例，又有如是。

新唯物論者說：「我們的幾何學，從空間的關係出發，我們的算學及代數則從數的大小出發。這些數是與我們地球上的關係相適應的；就是說是與機械學所稱爲物體的那種大小相適應的，這種物體存在於地球上並且爲人所推動。」可見幾何的圖形及數學上的數目，正是那些存在於物體中的關係的表現。

我們的思惟力，使我們能夠從現實世界中把這些關係紬繹出來。這樣說來，數學上的關係也和物理及化學的關係一樣，同是客觀的現實的。休謨以爲數學的判斷僅由概念相互的關係而成立，是不懂得數本身是與我們地球上的關係相適應的結果。

休謨最得意的以爲是關於因果關係的說明。據他的意見，因果關係只是遇到某些已知事實的重複。於是把人類對於因果關係必然性的確信，認爲只是長時間的習慣的結果。休謨本是不可知論者，因此，不得不否定客觀的關聯之認識的可能性，但是他原來又是主觀觀念論者，因此，他不得不把因果性還元於知覺的習慣性。休謨這種解釋，很顯明的從因果的範疇中奪去科學的意義。新唯物論者說：『人類的活動給與證明因果性的可能性。如果把鏡子向着太陽，集中太陽光線於一焦點，由此引起發生普通的火的效果時，那麼，我們由此證明了熱能夠從太陽取得的事實。』這樣說來，因果性是客觀存在的東西，牠在我們的實踐過程上被我們所認識。

第四章　理性論

理性的涵義　理性論（Rationalism）有『純理論』『唯理論』『合理論』『主理論』種種異譯，乃立於經驗論正反對地位的一派。理性論謂吾人確實的認識乃起於理性的思惟的作用，而絕不依

憑於感官知覺。理性論一名『主知論』或『主知主義』(Intellectualism)因其立說皆推本於知力(理智。)主知論有時對主意論主情論而言，其意義原無改變，不過不一定談到關於認識方面。理性論也不一定談到關於認識方面。理性論這個名詞，一用到別處，其意義常有變更，這卻不可不辨明。譬如在神學上有所謂神學的理性論，這便專指對於奇蹟之合理的解釋而言。因爲這個緣故，所以有將理性論這個名稱廢去不用，而用主知論替代的。惟『主知論』用在認識論上遠不如『理性論』之正確。理性論有牠的來因去果，理性論的產生，對於康德理性批判之提出，很有密切的關係。所以本書仍用理性論這個名稱。至於主知論則惟在對主意論主情論而言之時使用之。

現在進述理性論者之所謂理性與理性本身之含義。『理性』(Reason; Vernunft; Raison)一語，含義頗泛，非作一種歷史的考察不可。因爲理性論者和康德以及康德學派、新康德學派都曾使用過，而各個的意義不同。現在分作四層解釋：一、理性的最普遍義，指概念的思惟之能力，與感官的知覺之能力相對稱。一爲理性，一爲感性。普通稱人類爲理性的生類(Rational being; Vernüftiges Wesen)這裏所說的理性，也是就概念的思惟之能力說。理性論者之所謂理性，即含有概念的思惟之能力之意。不過他們注重說明這種能力是天賦的，先天的，卽生而具有的，所以盡人皆同。二、理性之實踐上的意義。此指由當爲意識而決定的行動方面說，與由本能、衝動、感性的欲求而發生的行動相對稱。此由當爲意識而決定的行動謂

之理性的行動，而其能力則爲理性。在此意味的理性與良心同義。康德的『實踐理性』卽在此意味的理性之精錬之物。康德以爲實踐理性乃是一種爲『善良意志自身』(An sich selbst guter Wille) 而造出的能力。三、理性之特殊的意義，此乃對悟性 (Understanding; Verstand) 而起的意義。其用法有種種不同。約舉有三(一)謂理性乃是一種最高實在或最高眞理之直觀的認識之能力，與比量的認識的悟性相對稱。柏拉圖曾把一切關於認識方面的名詞，分成心意能力、心意作用及與此相對應的對象，以示區別。列表說明則如下式：

心意能力	理性 (Nous)	悟性 (Logos)	感性 (Aisthēsis)	
心意作用	知的直觀 (Noēsis)	論證 (Epistēmē)	感覺的信念(Pistis)	臆測 (Eikasia)
對象	理念 (Idea)	概念 (Dianoia)	個物 (卽生物等)	心像 (Eikones)
兩界	可想界 (Noeton).		可感界 (Horaton)	

柏拉圖認理性的『努司』(Nous)，不單是反對感性的『愛司推錫斯』(Aisthēsis)，并且反對悟性的『邏各斯』(Logos)。牠是『理念』之『知的直觀』之能力。後來新柏拉圖派亦是這種看法。將以理念爲對象之知的直觀，配置於第一階段所流出之『努司』之中。經院哲學派有許多學者將 Inte-

lectus 解作『努司』之義，或解作知的直觀之義。又將 Ratio 解作論證的認識之義。在康德以後的學者，有許多人也是這樣用法。雅科俾和許多的同一論者，都不出這個觀點的範圍。謝林把理性解作絕對者的直觀的能力，又解作無限者中之一切有限的事物之融合，便是一個顯例。(二)謂理性乃是理念之能力，與範疇之能力之悟性相對稱。這是康德的用法，也是繼承柏拉圖的觀點，而轉用到別的意味上的。他以爲感性對悟性造作對象，理性則對悟性造作對象。對於一切可能的經驗的悟性，而與以體系的統一者，此乃理性之職。(三)謂理性乃是具象的概念之能力，與抽象的概念之能力之悟性相對稱。這是黑格爾的用法，也是繼承柏拉圖的觀點而轉用到特殊的方法上的。他以爲抽象的概念是排斥反對物的，而具體的概念卻是結合而融解反對物的。具體的概念乃由『正』趨『反』而達於『合』的進程。故理性非否認反對物，亦非容認反對物，乃是具有融解反對物使之達於相卽而不相離的能力。以上三者都是解釋理性對悟性而起之特殊的意義。四、理性之特殊的意義，此乃康德派和新康德派推廣的意義。約舉有二：(一)康德在純粹理性批判裏面把理性解作先天認識的能力，在實踐理性批判裏面，又解作先天意志的能力，因此新康德派遂把理性的意義更爲擴大，而解作由規範與當爲意識所決定的思惟、意志、感情。(二)康德派中有許多人喜用『理性』一語表示宇宙根柢和絕對原理的。他們喜歡在『理性』上面附加『絕對』『世界』之語；而有所謂絕對理性 (Absolute Vernunft) 或世界理性 (Weltvernunft)。關於理性之含義，約如

上述。

笛卡兒的我思故我在　由以上之說明，我們知道理性論者之所謂理性與理性本身的涵義，現在進述理性論之代表的學說。上面敍經驗派時，已經敍述到理性派，知理性派係以笛卡兒、斯賓諾莎、來布尼玆、沃爾夫諸人爲代表。現在先述笛卡兒的理性論。在敍述笛卡兒的理性論之先，便須知道理性論的唯一的營壘所謂天賦觀念者是如何的起原？天賦觀念何以在理性論者之間如此尊重？關於此點，我們不能不溯源於柏拉圖的思想。柏拉圖是受畢達哥拉斯派及其他東方諸國（如巴比倫、埃及、猶太、敍利亞、波斯）的影響甚深的人。他曾旅行意大利，受到畢達哥拉斯派的哲學和奧缶斯（Orpheus）的神學；更在埃及專研究埃及的宗敎。他的中心思想乃是靈魂不滅的信仰，帶有極濃厚的解脫的色彩。他把世界分成兩個，便是理念界和現象界。靈魂則位於兩界的中央。靈魂本來具有理念，後來因墮落而降入於現象界，遂常感到肉體的束縛，而起理念界思慕之情。（參看第二編『唯心論』。）所以柏拉圖說：眞理的認識便是回想（Anamnesis）。理念存於靈魂，靈魂在和肉體結合之前即已存在，卻並不是從肉體發生。所以理念在人類看來，是一種天賦觀念；這種天賦觀念，並不從肉體發生，並不起於經驗。理性論派便根據這種觀點，一面建設自己的理性論，一面排斥對方的經驗論。柏拉圖受神學的影響，於理智的尊重而外，特重信仰，理性派的開山祖笛卡兒便將理智的對象與信仰的對象結合而爲一，這便是他的實體觀念。笛卡兒承中世紀神學發展

之餘，一面對神學加以一種合理的解釋，一面對哲學開闢一個嶄新的地盤，於是產生一大類的理性論。

笛卡兒的哲學從懷疑開始，這是他介於新舊兩世界之間之必然的歸結。他哲學上最有名的標語是『我思故我在』（拉丁語為 Cogito ergo sum，英德法語順次為 I think, therefore I am; Ich denke, also bin ich; Je pense, donc je suis。）這是他的全哲學所從出發之最高根本命題。他以為世間一切事物都可以懷疑，尤其是感官的知覺，但有一事不可懷疑，便是疑的本身，便是『懷疑』這種事實。現在我懷疑着，『懷疑』確實，則『我』亦確實。懷疑為思考的一種，然則『我思』所以『我在』。但此處有宜注意之點，所謂『我思故我在』並非從『凡思考物皆存在』這個大前提導引而出。反之，『凡思考物皆存在』這個命題，反從『我思故我在』這個命題導引，才能得到結論。因為思考的我存在，是自明的事實，是根本的真理，無取推論。我思與我在，在直接的自己意識中可以同時省察。這種確實是出於明瞭與清晰（Clear and distinct; Klar und deutlich; Clair et distincte）的認識，是用不着證明的（參看第一編演繹法。）笛卡兒這種看法，是從中世紀奧古斯丁（Augustinus）得來。不過奧古斯丁尚未看成一種哲學的方法，將此意明白的表顯於哲學上的，便是笛卡兒。

笛卡兒既把『我』的存在確定以後，於是進一步證明『神』的存在。他從三個要點證明：一、在我們的意識中，有一個最完全的無限的存在者的神存在。詳細言之，我們知道自己的存在，是由疑而來，然疑起

於知識的不完全。所以我們覺察到自己的疑，便覺察到自己的不完全。然不完全的認識乃由與完全的物的比較而得。因此，自己的存在既確實，則神的存在亦確實。二、神的觀念如何存在於我們的意識之中。我們知道任何物不能無中生有，一種觀念的生起，必有其生起的原因，而結果斷不能比原因大，這是因果律所詔示，所明瞭清晰的眞理。如果說結果可以大於原因，是無中可以生有，是有限的不完全的我，可以產生無限的完全的神，這是顯然不合理的事實。所以神的觀念，不自我生，亦不自我以外的有限物而生，則此觀念不能不斷定由於無限完全的神直接所與。我們在這裏可以得到兩個結論：(一)神的觀念的存在，便是神之所以存在。(二)神的觀念在我們身上是天賦的。(三)在神的觀念本身之中卽含有神的存在。從神的本質上說，不能不肯定神的存在，正猶從三角形的本質上說，不能不肯定三角形內角之和等於二直角。神是絕對完全的，然完全性必伴有存在性。不存在的神等於無谷之山，是自陷於矛盾。這本是安塞爾姆(Anselmus)的論證，不過笛卡兒之意以爲安塞爾姆的論證，僅把神一字的意義說明，並沒有說明想到完全者一個觀念同時卽不得不想到實在者一個觀念。笛卡兒從種種方面證明神的存在以後，遂論定神的性質。以爲神既爲完全的，故具一切圓滿之德，而神所具諸德之中，亦含有『誠實』(Veracitas)之德，故神不我欺。

笛卡兒已經證明『我』的存在，『神』的存在，於是更進一步證明『物』的存在。但『物』的存在

已不待證明而自證明，因爲神不我欺，則外界的實在，已無可以致疑之處，已使吾人不能不認爲確實。神賦與吾人以理性，而其所以賦與吾人以理性之故，爲使吾人能認識眞理。凡理性所認識之處，必無謬誤，因爲都是很明瞭而淸晰的。但亦有自己認爲明瞭淸晰而仍不免陷於謬誤者，這是因爲判斷之際，不僅憑依理性而亦需要意志。意志比理性範圍廣，在理性未認爲明瞭淸晰之時，意志每進一步遽下判斷，遂致謬誤叢生。謬誤係自由意志的誤用，然同時從謬誤救出吾人者又屬意志，因爲意志常要求明瞭淸晰的認識之故。

以上所述我、神、物三者，係從自明的原理所演繹出來的三種實在，笛卡兒特名之爲『實體。』認神爲第一義的實體，卽無限的實體，我與物爲第二義的實體，卽有限的實體。實體的認識由其屬性，因此遂產生二元哲學。以上爲笛卡兒實體論發生的經過（參看第三編二元論。）笛卡兒實體論的思想，大體具有知與信的二重性質。由以上所述，極爲明瞭。由笛卡兒而斯賓諾莎，而來布尼瓲，遂完全在知與信兩方面發揮，在知的對象的『實體』與信的對象的『神』兩方面發揮，而作一種牢固的結合。斯賓諾莎的實體論，上面已有說明，係全屬知信合一的產物。來布尼瓲的實體論則成爲單子論，更是知信合一的結晶品。現在進述斯賓諾莎在理性論上的主張。

斯賓諾莎的對於神智的愛　斯賓諾莎受笛卡兒的影響，亦從明瞭與淸晰的觀念出發，逐步推論；笛卡兒的研究法，到了斯賓諾莎手裏，遂全爲數學的。他無論是硏究哲學、倫理學、心理學、物理學，都莫不運用

幾何學的方法，其步驟便是最初提出定義，其次提出公理，再其次提出命題，最後乃與以證明。他在認識論上的主張，是提出認識的三個階段。他是主張心物合致的，因此謂身體受刺激之時，精神卽與之相應，於是發生知覺。知覺他認爲是認識的最下階段，爲不明瞭不完全的認識之源。想像卽基於知覺，常以人類爲世界中心，而使一切物和自己發生關係。其次則有理性，是爲認識的第二階段。理性的特質是使一切物和神發生關係，與知覺完全不同。理性可以見到事物的永恆之相，這是一種完全的認識。由這種認識得來的眞理，其眞理本身是自明的。眞理的標準，卽是眞理自身。『眞理爲判別眞與僞的標準，恰如光爲判別光與暗的標準。』(Veritas est norma sui et falsi)。認識的最高階段則爲直觀。直觀須通過前二者方可達到。爲直接理解事物的『充分觀念』(Idea adequata) 的能力。斯賓諾莎承認自己很少有得到這種直觀能力的時候。以上是他的理性論的概略。

斯賓諾莎思索的動機爲倫理的宗教的。而倫理學更在他的哲學體系中居重要的地位。他的倫理學和霍布士相同，亦立於自己保存的欲求的基礎之上。然他所謂自己保存的欲求卻在另一方面開展。他以爲與此欲求以滿足者爲善，否則爲惡。善惡的標準不在外物而在能努力使此欲求達到滿足與否。所以他說：德不過是自己保存的努力。然他尙不止於此，更進而欲將認識論建築於倫理學之上。他以爲人類的本質在思惟，各人能運用自己的思惟，便是眞正的自己保存之道。能完全運用自己的思惟的卽是德。完全運

用思惟，便可得到眞正的認識、完全的認識。在完全的認識中，可以見到事物的永恆之相，上面已有說明。既可以見到事物的永恆之相，便能將一切擾擾內心的情緒十分鎮壓，而喜悅之情，自油然以生。這種喜悅是由使萬物和神發生關係之時所生，即由對於神的認識所生。於是由對於神的認識變爲對於神的愛，即斯賓諾莎所謂『對於神智的愛』(Amor Dei intellectualis)。達到這種狀態，便是德之最高的狀態，同時又是福之完全的狀態。在此狀態之下，一切神與人的區分盡行撤去。這便達到他的理性論的歸結。

來布尼疵的豫定調和　斯賓諾莎將知與信結成一片，由上面的說明，是顯而易見的。後來到了來布尼疵的時候，知與信又作一種新形式的結合。來布尼疵反對笛卡兒，又反對斯賓諾莎，但在知信合一之點，卻無法自脫羅網，而不能不取範於二者之間。(來布尼疵的神觀，有結合笛卡兒的有神論及斯賓諾莎的汎神論之意。)來布尼疵的單子論，已經是知信合一的產物，不過尙不顯明，其最顯明的，乃是他的『豫定調和』(Pre-established harmony; Harmonie préétabli)說。現在更端論之。

來布尼疵的豫定調和說，在他的學說上佔很重要的位置。來布尼疵蓋欲以單子論爲基礎建立他的世界觀。而所謂豫定調和說即其世界觀的表示。來布尼疵以爲宇宙萬物都由無限的單子而成。宇宙間所以有調和的存在，完全是由神豫先賦予單子以性質的結果。神是超然世外的。神並不內在於自然之中，這點是他和斯賓諾莎相異之處。神一度賦予單子以性質之後，即不干涉其活動，於是單子得本其神所賦予

的性質而自己活動，毫不受他物的影響，而世界又能得到調和，是之謂豫定調和。吾人精神和肉體間所存的一致，乃豫定調和的特殊場合。正如精巧的兩座時計，彼此不發生影響，又毋須受時計師的干涉，而自能表示同一的時刻。由是以論，吾人所目睹的世界，無往而非豫定，無往而不調和，然則吾人的世界為完全的世界。但於此處當有說明。神是完全的，神以外决無完全之物存在，所以神不能造完全的世界。神不過在不完全的世界中，選擇比較近於完全的世界而已。即此，可知謂世界是在神之次而為最完全的，乃是出於來布尼疵的樂天觀。來布尼疵的樂天觀乃是由他的哲學和神學而來之必然的歸結。來布尼疵更對於世界的完全，從次述二點說明。

一、從世界的概念出發。世界所以存在的原因不在自己之中，所以牠的存在是偶然的，不是必然的。世界乃偶然的存在之各個物的總體。所以世界全體的存在，亦不得不為偶然的。偶然與可能為對稱，然則在此偶然的世界之外，尙有無數可能的世界，而此偶然的世界乃是從無數可能的世界之選擇而來的。此偶然的世界既出於選擇，則據充足理由的原理，必有其被選擇的價值。所以現實的世界為一切可能的世界中最良的世界。二、從神的概念出發。神具有全能，且以智慧和慈悲而行動，則當其創造之際，必從一切可能的世界中，選擇最良的世界。來布尼疵對於自然界各個物的發生，承認機械的說明，但對於自然界全體的存在，則不能不於神的選擇中求存在的理由。這是他的知信合一表現得最鮮明的地方。可以說這點是他

哲學的根本動機。

來布尼𣏌亦不否認世界中缺陷的存在，但他以爲世界缺陷的存在，決不與神的智慧和慈悲相矛盾。他把一切缺陷分爲三種：一、形上學的缺陷，二、物理的缺陷，三、道德的缺陷。所謂形上學的缺陷，卽萬物的有限性；所謂物理的缺陷卽苦病與災禍之屬；所謂道德的缺陷，卽罪惡之屬。就中形上學的缺陷爲一切缺陷的根源。但神何故在這個最良的世界中造出些有缺陷的個體，來布尼𣏌有這樣的說明：個體的有限性，爲世界存在不可缺的制約。如果沒有這種制約，世界卽不得存在。個體因有有限性之故，遂產生種種物理的和道德的缺陷。然此種缺陷決無害於世界的完美。不特無害於世界的完美，且可以助長世界的完美。正如少許不調和的音，可以增進全體音曲的調和，少許不鮮麗的色，可以增進全部色彩的鮮麗。舉凡一切存在於世界的事物，都有存在的理由，則缺陷之存在於世界，亦自有其理由。且缺陷之存在於世界，並不如一般人所推測之多，缺陷只不過爲增進全體的調和而爲消極存在之物而已。

在本書第二編已經把來布尼𣏌的單子論敍述一個大概，上面又將豫定調和說說明，我們已經知道來布尼𣏌的學說的重要部分，由此便可進一步說明他的認識論。他將單子論應用到認識論，便主張天賦觀念說，以反對洛克經驗論的主張。這種反對是對於洛克駁論的反駁。但他的天賦觀念與笛卡兒等的天賦觀念不同。他說：單子是沒有出入的窗戶的，因爲如此，所以吾人的知識不能從外部發生。單子乃是不受

外界影響而爲自發的開展的個體，因此，一切觀念早具於吾人心中。惟吾人自幼時不曾意識到這些觀念，在初生時僅爲無意識的備具，及至精神次第發達，始逐漸呈現於意識。來布尼疵之意，以爲理性最上原理的同一律、矛盾律和充足原理律，及其他僅由理性所認識的存在、實體、同一、單一、原因等觀念，皆在人生之初，即無意識的含藏於感官知覺之中，及至知力發達，始能明瞭的認識。所以這些觀念和原理都是天賦的，任何眞理皆含藏於感官知覺之中。在此點說來，洛克的命題所謂『在感官不存在的，在知力也不存在，』而在來布尼疵手裏，便變爲知力本身係從固有的性質開展，不受任何條件的支配，則感官且隨知力爲轉移。於是洛克的人心如白紙之說，到來布尼疵手裏，都給牠一個翻案。

來布尼疵以爲普遍必然的認識乃基於天賦的原理。而所謂普遍必然的認識即眞理。他分眞理爲二種：一、關於一切可能的事物的眞理，即關於思考的事物的眞理；二、關於一切現實的事物的眞理，即關於自然的事物的眞理。前者名『理性眞理』（Vérités de Raisonnemont），後者名『事實眞理』（Vérités de Fait）。理性眞理之原理爲矛盾律，事實眞理之原理，即充足理由律。經驗的事物因與此原理相結合，始成爲普遍必然。宇宙是合理的組織，無論何事，非有充分理由，即不得發生。所以論理的必然，同時便可達到實在的必然。

以上爲來布尼疵認識論的概略。來布尼疵認識論上的學說，乃出自形上學的思想。一面出發於單子

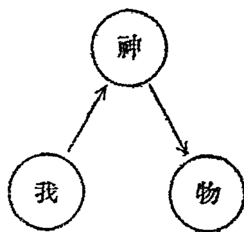
論，故一切觀念能自開展，無待外求；一面出發於豫定調和說，故從觀念開展的知識，可以與外界接應。來布尼溉的思想，到了沃爾夫的手裏，遂益見擴大，不過來布尼溉的思想，到了沃爾夫的手裏，更減其深遠之度。例如豫定調和說，沃爾夫僅就身心的關係立論，不似來布尼溉着眼於宇宙全體。

理性論的特徵表現得最鮮明的，卽是來布尼溉的弟子沃爾夫。他特重概念的分析法。他把吾人的精神作用，分為知的能力和意的能力二者。因此哲學成立二大部門：卽屬於知的能力之理論哲學與屬於意的能力之實踐哲學。前者又別為總論各論，後者亦然。本體論、宇宙論、心理學、神學四者組成形上學，屬於前者；倫理學、政治學、經濟學，則屬於後者。科學與其命題乃由理性導引而出，抑由經驗導引而出，他於此主張經驗和理性的一致，謂二者皆屬知識的能力，因有理性的宇宙論和經驗的物理學、理性的心理學和經驗的心理學等等之分。沃爾夫的主張，似挾有不少的經驗的成分，可是他的全體系中，仍以理性為其中堅。他的思想，殆全從形式的根本原理導引而出，殆為幾何學的方法之巧於使用者。理性派因沃爾夫的關係，遂在當時形成一種學風，於是促成康德的產出。

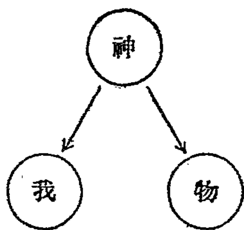
知與信　我們觀察理性派持論的根據，自從笛卡兒直到沃爾夫，殆莫不立於知信合一的基礎之上，而其中尤以笛卡兒、來布尼溉最為顯明。笛卡兒由我的存在證明神的存在，更由神的存在證明物的存在，是其出發點為『我。』斯賓諾莎僅視神為萬物的原因，只有神是實體，是其出發點為『神。』而他是主張

神卽自然的，也可說他的出發點是『自然』。來布尼玆把實體看作一種活動力，看作是變的，又看作是多的，於是他之所謂神爲一切活動的單元，是其出發點爲活動力。以上三者的關係，如以圖表明，則如次式：

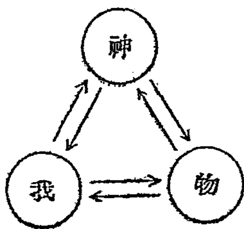
笛卡兒



斯賓諾莎



來布尼玆



他們對神的看法雖各有不同，然其學說大都建築於知信合一的基礎之上，康德看破他們這種企圖之失敗，深察知與信二者性質全異，決不能強事結合，否則必至追二兔不得一兔。因此，對於知信兩方，取分別處置之法。由其精神能力之異，遂作成兩個世界，便是所謂純粹理性的世界與實踐理性的世界。康德以爲純粹理性的世界是認識的世界，是知的世界，其中決不能成立一個信的對象之神。所以康德在認識的世界中，排斥神，排斥實體觀念，質言之，排斥形上學。不過康德並沒有到根本排斥神，排斥實體觀念的地步，所以後來在實踐理性的世界裏面，仍舊提出神，提出實體觀念那些東西，仍舊提出形上學。質言之，在知的方面，排斥神，在信的方面卻尊重神，這是他和理性派不同的地方。

天賦觀念說的檢討　理性論者的唯一大營壘是天賦觀念說。笛卡兒是首先提出天賦觀念的一人。他曾將各種觀念加以檢查，以判明其正確與否。他分一切觀念為天賦的、外來的、想像的三者。他以為想像的觀念，全本於自己的意志，是乃謬誤的根源。外來的觀念雖來自經驗，然若不根於理性，則所含謬誤並不因而減少。至於天賦的觀念，是乃與生俱來的觀念，必然的存在於吾人理性之中，沒有不達到最確實的境地的。凡此等觀念，只須加以分析，眞僞自明，而無取乎經驗。這種觀點，影響到斯賓諾莎、來布尼玆，遂莫不視天賦觀念為無上的準則。於是末流所趨，專偏重於概念的思惟，完全走入主知主義一途。康德的哲學雖知行並重，然其一生精力所萃，亦不過是概念的思惟一方面。降至黑格爾遂大倡其汎理性說，遂成功一種思辨哲學。原天賦觀念之說，雖出發於柏拉圖，卻大成於笛卡兒的自我確實遂一切確實的推論。笛卡兒以懷疑為出發點，建設自家的哲學，原不足為病，但本其明瞭與淸晰的自我觀念的確實，遂演繹到一切客觀世界的確實，這卻未免過於獨斷。況且明瞭與淸晰的東西，決不能做客觀的唯一的標準。宜乎其說為洛克一派所譏。

經驗論者尊重感覺，理性論者尊重思惟，兩有是處；但經驗論者排斥實體觀念，理性論者排斥經驗要素，兩有不是處。經驗必與思惟關聯，否則不能建立科學的理論；思惟必與經驗統一，否則無由把握世界的眞相。理性論者因為不尊重經驗之故，於是以為理性的觀念是人類天性中所有物，稱之為天賦的觀念，是

脫離感覺經驗而獨立的東西，其結果必然的要成爲二元論，並且這種二元論必然的要走到神學，笛卡兒的根本矛盾便在此。他的物質的實體否定了他的上帝的實體，而他的上帝的實體，又否定他的物質的實體。至於所謂天賦觀念，這是由於不知觀念的來源。一切的觀念都是逐漸發生的，世間沒有與生俱來的眞理。一切道德和宗教的觀念，都是隨着時代和具此觀念的民族而變化的。理性論者所貢獻最大的數學，如果認數學只是天賦觀念的產物，而忘卻一切數學原則所賴以成立的巨大的經驗，那麼，這種數學原則的建立，將要產生極大的危險。

不過理性論者在學術史上的功績是不可磨滅的。他們知道尊重實體與對於實體的認識，爲後世科學理論建立一個穩固的基礎，這是很可以注意的。無怪新唯物論者這樣讚美道：『十七世紀的形上學，還包含着積極的內容，牠在數學、物理學及其他精密科學中，作了許多發明。』

第五章　批判論

分析判斷與綜合判斷　批判論（Criticism）在古代哲學中也未嘗不可找着些發展的徑路，不過嚴格的批評『認識能力』卻是從近代開始。休謨否定一切事物，固然是個懷疑論者，但嚴格說來，他也未嘗不是批判論者，因爲他已經開始考察認識能力。至於以考察認識能力爲主題去建立哲學的，這不能不

推康德。康德上承經驗論和理性論的緒餘，下開唯心論和新唯心論的體系，旁助實用主義以及其他各派的發展。在哲學史上是影響最大的一人。現在進述他的批判論的要點。

康德乃以來布尼滋沃爾夫學派為出發點而開始運用他的思索者。他的批判論乃是各種思想的綜合：如牛頓的自然哲學、洛克和休謨的經驗論、脫蘭德的唯物論、沙夫特斯堡(Schaftesburg, 1671—1713)的道德哲學、盧梭的自然主義、福祿特爾等理神論者的自由思想，以及啓蒙時代的各種思想皆是。從前的哲學家，都確信認識的可能，僅對於認識的起原各懷異見。康德則區分認識為起原和價值二部分。他以為為闡明認識的性質起見，固宜用心理學的方法考察其起原，尤宜用批判的方法決定其價值。決定認識價值的方法，決不能像理性論者的主張，一味聽憑獨斷，而須考察認識的可能與否，如果可能，究係在何種條件何種原理之下而可能。康德將前此未曾提出的認識的可能問題，明白的提出，是他哲學上一個大發見。他這個意見，是受了休謨的暗示。他在哲學序說裏面這樣說着：『休謨的教訓，使我破了獨斷之夢。』康德所謂獨斷之夢，即指經驗論而言。康德對於經驗論尚不免以獨斷目之，則對於理性論更可知。於是康德對於他的哲學，因注重認識的可能之必要的條件或原理之故，又因所謂必要的條件或原理即先經驗而存在之先驗的要素之故，特名為先驗哲學（Transcendentale Philosophie）。康德在哲學上所用的方法，純為批判的，（參看第一編批判的方法，）因此之故，康德又名其哲學為批判論或批判哲學（Kritische

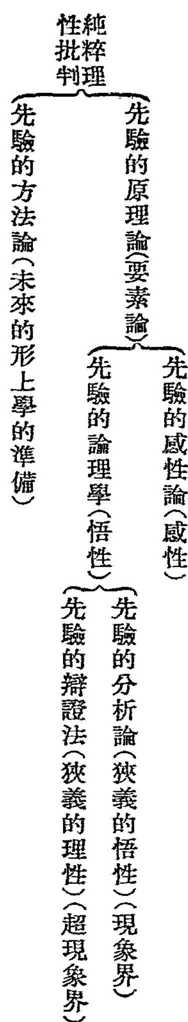
Philosophie。）以表示其哲學上具有一種特殊的系統。

一切認識以判斷的形式而顯現，而判斷必由主辭與賓辭的關係而成，因此區分爲分析判斷(Analytisches Urteil）與綜合判斷（Synthetisches Urteil）二者。分析判斷，賓辭含於主辭之中。例如『凡物體有延長』這種說明的判斷（Erläuterungsurteile）是。綜合判斷，賓辭中全表現新意味，例如『凡物體有重量』這樣擴充的判斷（Erweiterungsurteile）是。延長爲物體的本質，謂物體有延長，不過將已成的知識加以一種確定而已。而重量則不然。重量由物體相互的關係而生，非物體自身所必然的具有，所謂物體有重量者乃是二個獨立的概念的綜合。分析判斷是自明的，不待經驗的，即先天的。綜合判斷非由經驗即無從分別眞僞，即後天的。兩者相比較：先天的分析判斷有必然的普遍的性質，後天的綜合判斷有偶然的特殊的性質。給予綜合判斷的，是經驗論者的長所，給予必然的普遍的認識的，是理性論者的長所。但提供分析判斷的是理性論者的短所，提供偶然的特殊的認識的，是經驗論者的短所。然不由經驗即無由添附新意味於賓辭，換言之，綜合判斷即不可能。如此，則科學將從何發生。若由經驗，而經驗只能詔示吾人以各個的場合，任如何千百遍重覆，亦不能產生法則。事實性和法則性是全然各別的東西，上面已有說明。（參看第一編批判的方法。）然則如之何而後可？康德以爲宜求之於先天的綜合判斷（Synthetische Urteile a priori。）由先天的綜合判斷，方可得到科學所需的普遍的必然的法則。先天的綜合判斷究竟

可能與否，是爲康德批判哲學的根本問題。康德將此根本問題從知情意三方面研究而有三大批判的產生。所謂純粹理性批判，是關於先天的綜合判斷之知的方面的研究，所謂實踐理性批判是關於先天的綜合判斷之意的方面的研究，所謂判斷力批判是關於先天的綜合判斷之情的方面的研究。康德的認識論卽全表現於純粹理性批判一書中。現在將純粹理性批判的內容，約述如次。

康德將吾人的知性名爲純粹理性。純粹理性分直觀（Anschauung）、悟性（Verstand）和狹義的理性（Vernunft）三階段。直觀是綜合感覺所供給的材料的，悟性是綜合直觀而作成經驗的，狹義的理性是綜合經驗的判斷而作成形上學的認識的。三種作用共爲綜合作用。而高級知性作用包含着低級知性作用。康德以數學爲直觀之學，以自然科學爲悟性之學，以形上學爲狹義的理性之學。先天的綜合判斷可能與否的問題，可以包括在這樣的三個問題之內。卽純粹數學可能麼？純粹自然科學可能麼？形上學可能麼？康德在純粹理性批判之中，分爲先驗的感性論（Die Transcendentale Aesthetik）、先驗的分析論（Die Transcendentale Analytik）和先驗的辯證法（Die Transcendentale Dealektik）。先驗的感性論解答純粹數學可能與否的問題，先驗的分析論解答純粹自然科學可能與否的問題，先驗的辯證論解答形上學可能與否的問題。而先驗的分析論和先驗的辯證法又合併爲先驗的論理學（Die Transcendentale Logik）。所以悟性的研究和狹義的理性的研究，統名爲理性的研究。現在將純粹理性批判全書

的體系，表列於下：



先驗的感性論　感性供給悟性以知識的材料，然這種材料乃是具有某種形式的材料，非漫然供給的材料。換句話說，感性非全然受動的，非依照悟性所要求的材料而如量給與的，感性在給與悟性材料之先，已經賦予材料以自身的形式。正如將一握的雪給與他人，此一握的雪卽伴有吾人的手跡。由感性而給與的材料，已經伴有感性之跡。感性由某種神祕的實體而得到材料，幷被賦予以形式因而形成直觀。（康德有時呼直觀爲知覺。）所以直觀中已經含有兩個要素，卽先天的要素和後天的要素，換言之，卽形式和材料。然這種形式爲何？曰：外的知覺的形式爲空間，內的知覺的形式爲時間。空間時間爲一切直觀成立的形式，卽先天的直觀形式（Anschauungsform），亦卽純粹直觀（Reine Anschauung）。這在康德自以爲是一種驚人的發見，爲批判哲學上根本敎理之一。

外物的知覺，必須預想到一空間。譬如見一机，見到或黑或褐的机的色，色的感覺，在感覺說來，不過爲

意識的一狀態或一樣式，然實際上吾人決不會想到這是意識的一狀態或一樣式，而必定以爲所見的色乃是外物的机的色。例如此處的我，見到彼處一對象的机，其中本含有二個相異的場所。吾人想到二個相異的場所，即不能不預想到包括二個場所的一個空間。因爲不在一個空間之內的二個場所，無從指出二個場所之或同或異。因此凡欲知道某種並列的二個事物，均同此例。凡由五官所知覺的，都是知覺的我，與別的場所被知覺的外物在同一空間之內相接觸。所以外物的知覺，必須預想到一空間。又一切事物的知覺非預想一時間不可。例如入室見机，然後坐於机上，這裏面是二個事實相繼而起。然欲知覺二個事實之相繼而起，不能不預想到包括二個事實之一個連續的時間之流。因爲不在一個連續的時間之流之二個事實，無從判斷其先後，即無從發生知覺。不僅對於事實發生之或先或後，要根據一個連續的時間之流，即對於同一時間發生的事實，亦不得不根據一個連續的時間之流。又所謂時間之流不僅支配外部的事實，即即吾人意識內部的事實，亦莫不同受支配。所以一切事物的知覺又非預想一時間不可。如此，可知時間和空間爲知覺的先決條件，決非知覺的對象。

又時間與空間，決非由經驗所生的概念。舉例言之，人的概念之中，含有種種的人，由種種的人抽象之，用一名以代表之，則爲概念，而時間和空間固與此不同。若時間和空間而爲概念，則必含有種種的時間與種種的空間，而由上面的說明，將使知覺絕不可能。吾人不過在無限時間無限空間之內截取一部分，而有

此時彼時、此處彼處之稱而已。所以時間空間皆非由經驗所生的概念，不過當吾人經驗之際所存之必然的制約而已。質言之，卽是先天的直觀形式。但所謂先天的直觀形式，並非吾人生而具有的直觀形式之謂，乃謂吾人當直觀對象時所不得不遵從的法則。知覺的內容雖千差萬別，而必本此形式以支配之排列之。這在吾人領取知覺時所不可忽視之點。

數學爲直觀之學。數學的概念與公理的根柢，都是直觀的活動，並非純論理的過程。休謨認數學的命題爲論理的分析的產物，實屬一種謬見。例如『直線爲二點間的最短距離』這個幾何學上的命題，吾人將直線的概念任如何分析，不能發見最短距離。但在想像上或在紙面上引一直線，實際觀察，卽知此命題爲眞，因爲不是單憑思考的而是依存直觀的。又如『二與三之和爲五』這個數學上的命題，吾人將主語的概念任如何分析，不能發見這種結果。但在實際上數數而觀察之，卽能確定此命題完全無誤。總之，這些命題所以精確，非由各個的經驗或經驗的總和而來，乃由直觀活動本身的必然性及普遍妥當性而來。直觀之最富於必然性及普遍妥當性的乃是先天的直觀，卽時間及空間的形式。吾人於幾何學上得連接空間的部分以成形體，於數學上得繼續時間的部分以成數目。數學以此先天的直觀爲構成的要素，這是數學的命題所以能達到最必然最普遍妥當之由。

數學上的命題有客觀性，而爲絕對的確實。然其所謂客觀性，與從來的形上學的客觀性，意味完全不

同。卽不外說吾人的主觀上有實在的意義。換句話說，有經驗的實在性，與離了吾人主觀之絕對的實在所謂『物自體』的，卻完全是兩樣東西。要之，所謂數學之絕對的確實性，不出吾人主觀的範圍，然則所謂客觀性，畢竟不過爲普遍的必然的主觀性。所以僅在現象方面有認識的可能，若『物自體』則當排斥於認識的範圍以外。換言之，直觀形式，可適用於現象，而不可適用於『物自體』。這是康德獨有的立場。

先驗的分析論　於是談到純粹理性批判中第二個問題。康德由此進究自然科學上知識所由成立的原理。時間和空間乃使數學的綜合判斷成爲確實的根據，上面已有說明，然僅僅時間和空間決不能成立數學。一切知識皆以判斷的形式而顯現，數學亦何莫不然。判斷爲思惟的作用，爲論理的認識，僅由直觀決不能構成判斷。吾人於此知一切知識不能不有賴於直觀以外之物之輔助，是卽所謂悟性。康德之意，以爲感覺之所供給，駁雜而無系統，非藉悟性的概念以整齊而統一之，則經驗無由成。吾人直觀之時，不能離開時間空間，吾人思惟之際，亦不能離開這種悟性概念，所以悟性概念亦屬於先天的形式。康德特將此先天的形式名爲純粹悟性概念（Die roine Verstandesbogriffe）。又仿照亞里斯多德而名爲範疇（Kategorien）。如此，則吾人可藉此以構成普遍必然的知識，而自然科學於以成立。惟所謂悟性概念，卽思惟的統一作用，亦卽論理學上之判斷作用。試取各種判斷，去其內容的事實，而存其純粹的形式，卽可得純粹悟性概念。於是形式的論理學上的判斷，一變而爲認識論上的範疇。以表說明，則如次式。

（一）論理學上的判斷

分量 (Quantität)	性質 (Qualität)	關係 (Relation)	樣式 (Modalität)
單稱 (Einzelne) （此甲爲乙） 特稱 (Besondere) （或甲爲乙） 全稱 (Allgemeine) （凡甲爲乙）	肯定 (Bejahende) （甲爲乙） 否定 (Verneinende) （甲非乙） 無限 (Unendliche oder limitative) （甲爲非乙）	斷言 (Kategorische) （甲爲乙、甲非乙） 假言 (Hypothetische) （若甲爲乙、則丙爲丁） 選言 (Disjunctive) （甲爲乙或丙）	蓋然 (Problematische) （甲或爲乙） 實然 (Assertorische) （甲爲乙） 必然 (Apodiktische) （甲必爲乙）

（二）認識論上的範疇

分　　量	性　　質	關　　係	樣　　式
單一性 (Einheit)	實在性 (Realität)	實體性 (Substantialität und Inhärenz)	可能性 (Möglichkeit und Unmöglichkeit)
雜多性 (Vielheit)	絕無性 (Negation)	因果性 (Causalität und Dependenz)	現實性 (Dasein und Nichtsein)
全體性 (Allheit)	制限性 (Limitation)	交互性 (Gemeinschaft und Wechselwirkung)	必然性 (Notwendigkeit und Zufälligkeit)

(三)自然科學上的根本原理			
直觀的公理(Axiome der Anschauung)	知覺的豫料(Antici-pationen der Wa-hrnehmung)	經驗的類推(Analog-ien der Erfahrung)	經驗的思惟的公準(Postulate des em-pirischen Denken überhaupt)

以上第一表是形式的論理學上的判斷，康德於此判斷之中而得認識論上的範疇，遂成第二表。範疇之數爲十二，名曰『十二範疇。』十二範疇之中，最初的六範疇，即屬於分量和性質的六範疇，是獨立的，其他的六範疇，即屬於關係和樣式的六範疇，是相對而立的。前者曰『數學的範疇』(Mathematische Kategorien)後者曰『力學的範疇』(Dynamische Kategorien)。前者關於對象，後者關於對象相互的關係，及關於對象和主觀的關係。四類的範疇，各由三之數而成，而第一第二常呈反對的性質，第三常爲第一第二的綜合。黑格爾的辯證法或即由此發生。以上十二範疇皆經驗所由成立之先天的條件，並不是積經驗而後產生的。一切經驗上的事物，都是已經由這些範疇嵌入了的，沒有範疇，便不會發生經驗。表中所列的第三表，其說明見後。

以上十二範疇之中，康德所注重的是關係的範疇，而其特重的乃是因果的範疇。他從休謨受到一種刺激，遂注意這個範疇，由此次第運用其思索的步驟而得到十二範疇，以成其體系的組織。後來到了叔本

華的時候，各種範疇均被排斥，僅保留因果的範疇。

康德之所謂範疇，屬於思惟之先天的形式，乃使悟性認識進於確實之先天的要素，全然超越經驗的純粹概念。範疇所以和時間空間相異，卽在於概念之點。範疇並不如時間空間之爲直觀，而乃是悟性思惟對象時所用之先天的形式。惟此悟性之先天的形式的範疇，如何有客觀的妥當性，關於此點，康德曾費八年的苦心思索，始得到這種解答。康德在純粹悟性之先驗的演繹一章之中，曾細論之。大意謂吾人所云對象，所云自然，好像是和主觀不發生關係的實在，其實都莫不從主觀而來。換言之，客觀世界皆由悟性之先天的形式，卽範疇之制約而成立。然則範疇之爲客觀的，而有普遍妥當性者乃爲當然之理。由時空的形式所與的表象皆雜多而不統一，自有悟性乃得統一而生認識。火發生熱這種客觀的事實，並不是僅由赤色和熱的表象而成，乃由因果的概念而統一之者；於是客觀的事實成爲有秩序的事實，可認識的事實。故不由範疇，客觀世界卽無法產生。所以自然界是純粹思惟之所產，悟性本身的法則之所創造。範疇有客觀的妥當性，於是範疇由概念之形變爲關於自然界的命題之形，而自然科學之客觀的眞理乃因以發生。

悟性給與直觀以統一，於是自然界的認識有可能，然悟性如何和直觀結合？換言之，範疇如何能和認識的內容相結合？康德卽以範疇圖式論解答這個問題。所謂圖式論，卽悟性形式和直觀形式之綜合的說明。時間屬於直觀形式，然在先天的一點上面，又與悟性形式相同。位於直觀與悟性的中間，由直觀供給的

材料以作成適當於概念之像（Bild）者是爲想像力。此想像力卽將範疇爲時間的決定者，於是範疇得爲具體化。此範疇的具體化之物，卽悟性概念的圖式（Schemata）。各個的範疇，各自有其圖式。用此圖式以使純粹概念適用於經驗，而作成概念之像，卽得概念的認識。康德由圖式論使範疇爲具體化得適用於經驗世界，因而詔示吾人關於經驗世界的秩序法則之下，先天的綜合判斷之可能，最後乃論到自然科學的根本原理。他所認爲根本原理的，卽上述第三表中所列（一）直觀的公理、（二）知覺的預料、（三）經驗的類推、（四）經驗的思惟的公準四者。此四者乃由範疇的四綱所產生。第一、直觀的公理，卽量的原理。從分量的立場言之，一切現象皆是量，卽凡存在於時間空間之中之物，無往非量，因爲都有一定的延長與一定的繼續。第二、知覺的預料卽質的原理。從性質的立場言之，一切現象皆是質，卽感覺和感覺的對象，皆有一定的內容，皆有強度或程度之差。第三、經驗的類推卽關係的原理。在此原理之中又產生三個原理，以與關係的三形式相對應：(a)恆常的原理，卽謂現象變化之際，而實體不變，分量無增減，(b)繼續的原理，卽謂一切變化皆依從因果的法則。(c)併存的原理，卽謂一切實體在同時存在的範圍內，常起交互作用。第四、經驗的思惟的公準，卽樣式的原理。所謂三公準，約述如次：(a)須與經驗之形式的條件相合，換言之，須與直觀及悟性不相矛盾，方始可能。(b)須與經驗之質料的條件卽感覺的條件相連結，方爲現實的。(c)須依從經驗之一般的條件，以與實在相結合者方爲必然的。以上四個根本原理之中，康德所最重視的是經驗的類推，因爲康

德的實體恆當的原理、充足原理、併存原理、及由併存原理所導出之宇宙統一的原理，皆從經驗的類推一個根本原理演繹而得，此爲吾人所當注意者。又四個根本原理之中，前二者爲數學的根本原理，後二者爲力學的根本原理，與組織範疇的體系時用意正同。

要而論之，康德由先驗的分析論所到達的結果，即是悟性爲自然的立法者一個主要的綱領。吾人所觀察的自然界，即將所與的感覺由悟性的法則而排列的現象。因之，自然界不過爲主觀的產物。然給與吾人以感覺的是誰？康德愼重答之曰：這是『物自體』。『物自體』即是感覺的源泉。『物自體』能產生現象，卻非現象，故不能爲認識的對象。所謂範疇有客觀的妥當性者，亦僅限於現象的範圍內，而對於非現象的實在，不能有任何支配的權利。故純粹自然科學上所云客觀的眞理，自是已受制限之物，此不可以不辨。

先驗的辯證法　康德在先驗的感性論及先驗的分析論裏面，將認識的對象制限在經驗的事實之中，即制限在現象之中，而對超越現象同時爲現象的源泉的實體所謂『物自體』的，則排斥於認識之外。換言之，在先驗的感性論及先驗的分析論承認關於現象之數學與自然科學的可能，而在先驗的辯證法，則不承認思惟超經驗界之形上學的可能。在先驗的辯證法裏面注重消極方面的工作，以打破舊來哲學的迷妄。現在進述先驗的辯證法的內容。

康德以爲人類總有不絕的求統一的願望。人類並不以悟性所與的原理所謂範疇者之對於經驗之

統一爲已足，而必進一步求理性所與的原理之對於經驗的統一。理性所與的原理爲何？康德名之曰『理念』(Idee) 此係由柏拉圖採來的名稱。理念亦和範疇相同爲先天的槪念，但有和範疇相異的地方：第一、範疇有與之相對應的對象，理念則無相對應的對象。第二、範疇爲與直觀以法則之構成的原理，理念則爲統一悟性認識之統制的原理。從判斷的形式導出範疇，從推論的形式則導出理念，因爲悟性乃是判斷之力，而理性乃是推論之力。推論有三式：即斷言的推論、假言的推論、選言的推論，因此理念亦有三方向：即內的現象的理念所謂靈魂 (Seele)，外的現象的理念所謂世界 (Welt)，及現象一般的理念所謂神 (Gottheit)。與此三理念相應，便成立三種形上學：即理性的心理學、理性的宇宙論、理性的神學。但此三形上學，都係成立於假象之上，而須有以批正之，所謂先驗的辯證法，即以此批正爲唯一的能事。至其所謂假象，康德分別稱爲純粹理性的論過 (Paralogismus)、純粹理性的二律背反 (Antinomie)、純粹理性的理想 (Ideal) 三者。以表說明，則如次式。

理念	形上學	推論式	先驗的假象
靈魂(內的現象的理念)	理性的心理學	斷言的推論	純粹理性的論過
世界(外的現象的理念)	理性的宇宙論	假言的推論	純粹理性的二律背反
神 (現象一般的理念)	理性的神學	選言的推論	純粹理性的理想

先述理性的心理學的誤點。理性的心理學認吾人的精神作用中有一個號稱靈魂的統一者存在，這是一種實體的存在，卽非物質的而具有人格的又係不滅的實體。理性的心理學所以作這種看法，蓋由於一種誤解。笛卡兒說『我思故我在，』他把『我思』的我，當作伴有實體觀念的我，把『我』當作『思』這種狀態的實體，這是一種謬誤。『我思』的我，只是判斷的主體，並不含有實體的意義。此認識主體的我，論證爲實體概念的我，宜其陷於論理上似是而非之論。判斷的主體卽論理上的主體，此乃屬於主觀，狀態的主體卽形上學的主體，此乃屬於客觀，二者全然各別，豈可混同？靈魂之爲物，實無從論證，因其既不可是認，又無從否認。所以從康德看來，凡『是認』靈魂的理性的心理學與『否認』靈魂的唯物論，同樣的不能成立。不過康德之攻擊靈魂不滅說，並非攻擊靈魂不滅，乃攻擊靈魂與其不滅的認識，因爲康德在實踐理性批判中，固是一個大談而特談其靈魂不滅者。在此點實不可不辨。

次述理性的宇宙論的誤點。理性的宇宙論欲以宇宙的全體爲對象而得到關於宇宙之先天的認識。然宇宙全體非表現於吾人的直觀的，既缺乏經驗的條件，又安能成認識的對象。如必欲強爲立言，是忘了『吾人可以有同等權利主張二種反對論』的道理。吾人既可以同時主張二種反對論，就顯見其全非定說。例如世界果有始終否，吾人可作兩種主張，可以論證其有始終，亦可論證其無始終。因此之故，康德特根據範疇的種類舉出四種二律背反，以曉當時理性的宇宙論者之非。

二律背反	正	反
第一二律背反	世界在時間及空間為有限	世界在時間及空間為無限
第二二律背反	世界為單純的部分的集合	世界皆複合物無單純物
第三二律背反	世界有自由有不受因果律支配的自由因	世界無自由一切事物皆由因果理法而生起或消滅
第四二律背反	世界有絕對的必然的存在者(神)	世界一切事物皆為偶然的無絕對的必然的東西

右列的二律背反，乃當時二大反對思潮的寫照，卽唯心論和唯物論的寫照，唯心論為正，唯物論為反。所謂二律背反，卽自己矛盾 (Selbstwiderspruch) 之義。康德舉前面的二對為數學的二律背反(Die Mathematischen Antinomien)，後面的二對為力學的二律背反 (Die Dynamischen Antinomien)。前者關於分量，後者關於制約者與被制約者的關係。康德關於二律背反，有如次的結論：數學的二律背反，無論正與反，皆屬謬誤；因為全然把經驗範圍外的世界全體作為認識的對象，前提既屬虛偽，自不能免於謬誤。至於力學的二律背反則不然，因為就『物自體』世界而言，『正』是合理的，就現象世界而言『反』亦是合理的，正反二面可以併存，所以力學的二律背反，與數學的二律背反有別。康德這種結論，頗涉曖昧，何故力學的二律背反不可和數學的二律背反取同一論法，此中必有思想系統上難以完成之處。康德此時蓋由

從認識論上的主知說，轉到倫理學上的主意說，蓋欲從認識論上的二元論轉到內在的同一論，所以當此新舊遞嬗之際，不得不曖昧其說，以為轉化的樞紐。關於力學的二律背反的真意義，康德留在實踐理性批判中始盡力發揮。

最後述理性的神學的誤點。這是康德最有名的關於神學的批評。力學的二律背反，遂誘導吾人而入於康德的神學。制約與被制約者的關係，使吾人不得不想到一切事物的制約者的存在，不得不作成一個完全圓滿的存在的觀念。這便是純粹理性的理想。惟吾人的理性對於這種理想之僅成為觀念決不滿足，必進一步與以實在性與以人格性，因而有所謂神。而神的存在的三大證明——實體論的證明、宇宙論的證明、物理神學的證明——於以產生。康德對於以上的三證明，都一一加以嚴格的批評，謂神的認識絕對不可能。（參看第二編關於宇宙生成之神學的說明。）但康德只否認神的認識，卻並不否認神的存在。康德在他的實踐理性批判中，曾竭力證明神的存在的可能，這都是因為他的思想系統到了轉化的時期，所以無形中露出許多曖昧之點。

以上康德的認識論，大體述竟，我們可以歸納到兩點說明。一、真正的認識不可不為先天的，二、凡認識的對象的現象界都是主觀之所產。所以他的認識論是理性論和現象論的總匯。康德哲學系統之大，誠可驚詫，而況他還有實踐理性方面、判斷力方面的系統。欲通康德哲學，至少不能不先將經驗論和理性論的

系統弄明白，否則便不容易找出他立說的根據。

康德哲學的缺點　康德在認識論上設形式和實質的區別，主張形式爲先天的，實質爲後天的，於是將從前的冰炭不相容的理性論和經驗論調和，具見其煞費苦心。然康德假定認識形式爲直觀形式及範疇之爲先天的普遍的，究竟實際是否如此，康德似未加深考。康德認表象的世界（Vorstellungswelt）即形式和內容結合的自然界，非形式亦非實質，試問以何物做標準，得分析認識的成果的表象，指其一部爲主觀的形式，他一部爲容觀的實質。這個問題是康德不能說明的。康德以後的學者對於論認識起原之點，均感不滿，而思所以是正之者，皆由於此。

康德建立形式實質之別，以形式爲先天的，實質爲後天的。然所謂先天的和笛卡兒的天賦的，常相混淆，是則經驗論所非難之者，對於康德的先天說亦可適用。且形質之說亦不免流於技巧而偏於抽象，因爲形質之別，實際上是不明瞭的。康德的區別是由根據從來的形式論理學及富於謬誤的心理學而來，當然不免包含着許多曖昧不明之處。不僅此也，形式中分直觀形式和思惟形式，此外更有其他種種的細別，徒逞概念分析的能事，試問於實際有何相干？毋怪後來叔本華對於康德的先驗的感覺論雖加以激賞，而對於先驗的分析論則加以唾棄。叔本華所以對於十二範疇僅採用『因果性』一範疇，原非無故。

康德以爲認識形式不依存於經驗，反之，經驗必依存於認識形式。認識形式先經驗而存在，牠是先天

的，我們的知識都依存於牠的活動。外的知覺的形式為空間，內的知覺的形式為時間，空間時間為一切直觀成立的形式，卽先天的直觀形式，牠是一切感性的知覺的先決條件。康德這種說明，在十九世紀的自然科學頗發生相當的影響。尤其是關於時間空間及因果性，頗為許多物理學者所採用。幾何學者們也把空間看作不依存於經驗的先天形式而觀察了。可是我們要知道：康德這種時空論，其目的在於懷疑物質界之存在的確實性，懷疑物質界被認識的可能性，從而認空間時間只是認識的形式，不是客觀存在着的物質界之實在的形式。這是一種顯明的顛倒是非的說法。我們更要知道：在世界裏面，除運動的物質以外，甚麼都不存在。而運動的物質，在空間和時間以外，不能有運動。一切存在的根本形式，是空間和時間。時間外的存在和空間外的存在，同樣是極不合理的。幾何學不是關於認識之純粹形式的學問，而是為面積及物體測定的必要上而發生的關於客觀的空間的學問。時間空間並不是認識之永久不變的形式。人類關於時間和空間的表象，乃為社會的實踐之發展所決定的。

除上面所述數點而外，康德所給與我們最大的惡影響，便是一種二元的世界。卽『物自體』和現象的對立。這種二元的世界，到了康德的後繼者，都無法修補。菲希特建立一個絕對我的世界以統一自我與非我，黑格爾建立一個絕對的世界以統一主觀與客觀，謝林則歸本於自然，叔本華則歸本於意志，紛紜其說，實皆由康德種其因。其次便是康德斷定『物自體』是不能認識的。結果把康德觀念論的面目，完全暴

露出來。康德的哲學本想把唯物論和觀念論融合起來，但不料結果完全走入觀念論一邊。他在承認我們之外有『物自體』照應於我們的表象時，他是唯物論者，但在宣言『物自體』是不能認識的是超越的東西之時，他便成爲觀念論者了。

第六章　實證主義

十九世紀下半期由物理科學的進步，一面由黑格爾思辨哲學的反抗，遂激起一大類的實證主義者。當時的實證主義，具有兩種形態：一種注重科學內容，一種注重科學形式。注重科學內容的，爲達爾文和斯賓塞的進化論；我們把牠叫做進化論的實證主義。注重科學形式的又分二種：(一)爲孔德和彌爾的實證主義，我們把牠叫做經驗論的實證主義；(二)爲馬哈和阿文那利的新實證主義，我們把牠叫做方法論的實證主義。以表說明，則如次式：

- 實證主義
  - 科學內容——進化論的實證主義（達爾文、斯賓塞）
  - 科學形式
    - 經驗論的實證主義（孔德、彌爾）
    - 方法論的實證主義（馬哈、阿文那利）

實證主義創倡者孔德，他繼承其師聖西門（S. Simon, 1760—1825）的自然主義的歷史哲學，創立

一種實證主義，因發展的迅速，成功一種『實證主義運動。』這種實證主義運動傳佈到英國，而有彌爾為之發揚於前，斯賓塞為之光大於後。講到彌爾，便不能疏忽其與孔德合流中，仍稟承其父詹姆斯彌爾之十八世紀的經驗論的遺緒；故由孔德至彌爾可說是實證主義和經驗論的化合。其次講到斯賓塞，便須知從科學方面給予英國實證主義以最大的刺激的，是達爾文進化論的新概念。斯賓塞以進化論的闡揚者的地位，進而與實證主義的知識論相結合，亦足以充實實證主義的內容。故達爾文與斯賓塞所代表的生物科學的影響，在實證主義中操著重大的作用。至於德國的實證主義，一方面說來，固是對黑格爾一流思辨哲學登峯造極的反動，他方面亦即是在科學進步與自然主義影響下之『回到康德運動』的進展。原來在康德自己亦有一種濃烈的自然主義的動機，曾被其唯心論的追隨者所掩埋，而今復興了。康德雖無鼓勵唯物論的文字，然其純粹理性批判中，嚴格的說明起來，簡直可以引證為對於實證主義的認許。因為純粹理性批判明明謂只有科學才能滿足知識的需要，以科學能將直觀形式及悟性範疇和經驗『所與』相聯合之故。新康德派思想家說康德是不忠實於他自己的洞見，因為他對於『物自體』的承認，徒然獎勵獨斷的形上學之復活云云。因此，他們提議把哲學限於對科學諸假設作批評的考驗。限哲學於認識論的範圍，採納實證主義的結論。謂吾人只能知道現象，應排斥一切形上學。但既斥『物自體』說為形上學而抹殺之，則其歸趨固不止『回到康德，』實且『回到巴克萊和休謨。』因為無視『物自體』的客觀意

義，而只執着能思惟的心，即不免陷於唯我論。馬哈，阿文那利的所謂經驗批判論，便這樣似進而實退的墮入主觀主義的羅網中去了。

現在先述經驗論的實證主義，次述進化論的實證主義，最後乃述新實證主義或方法論的實證主義。

孔德與彌爾之經驗論的實證主義　注重科學形式的實證主義，分為經驗論和方法論的二派：前者倡導經驗的立場，視法則為所觀察的事實中諸恆常聯繫的摹本；後者重在科學思惟所引導的技術要素。現在先說明實證主義創倡者孔德。

孔德自幼充滿強烈的人道的改革的衝動，後又為聖西門的親密同志。他恍於當時革命後的分崩離析和反動風氣的加強，於是為社會改造而創立實證主義。其主著實證哲學講義（Cours de philosophie positive, 1830—1842）即擁護實證方法，及其有名的『三階段』說，并提供諸科學之直線的分類。孔德以為要達到社會改造的理想，不得不闡明社會法則的知識。而欲闡明社會法則的知識，不得不謀哲學的改造與一切科學方法的確立。孔德便獻其終身以完成這種工作。科學的唯一主要目的，是在於發現諸多事實間的自然法則或恆常關係，這只有靠觀察和經驗才能做到。這樣獲得的知識是實證的知識，而且只有這種知識方能有效的被應用於人類實踐的種種場所。我們若還沒有達到這樣的知識，我們的任務就在模仿進步的自然科學中所用的方法而達到之。這裏面可見孔德對經驗派同意之處。

實證主義不是單純的否定，它乃是以一種思想史論爲中心的哲學，那種思想史論卽是黑格爾的思辨哲學之現實的副本。孔德認爲實證的知識乃是歷史進化的結果。他以爲人類思惟須經過三個階段，（或運用三種窮理的方法）卽神學的階段，形上學的階段及實證的階段。每個階段各有其實際的價值，及其相應的社會組織。在神學階段，卽幼年期，人類以擬人的觀點看事物，以爲現象不是受不變的法則所統治，而是由意志所統治。這種原始的思想形態亦有三層。最先，事物本身被看做是有生命的，有智慧的（拜物敎。）稍後，人類想像有不可見的某神，每個管轄着某一羣物件或事情（多神敎。）最後，一切這些特殊的神們變爲一個上帝的概念，（一神論。）在玄學的階段，卽少年期，人類不復以有意識的意志說明現象，而以種種抽象說明之，把這些抽象當作眞實的東西『自然』不復被統治於一位擬人的上帝，而是由一種力，一種權能，一種原理所統治了。我們放棄古代人所移殖於自然的許多神們，只不過代之以許多靈魂，許多神秘的要素。玄學觀的錯誤，就在其視抽象物爲實在體。以上兩階段，無論神學或玄學，都相信絕對的知識的可能性。直至實證主義的階段，纔將發現絕對知識的企圖放棄，而代以發現存在於現象間的因果關係的努力。實證哲學乃認宇宙本體或事物本質爲不可知的，牠以爲吾人的認識僅限於現象界，所以研究的對象，是『全體現象，』是『整個宇宙。』實證哲學的任務在研究此總體，在統一人類知識的全領域，在使科學成爲哲學的，哲學成爲科學的。由於這種種的需要，孔德提供了他的著名的『哲學的分類。』（

參看第一編哲學的分類。）孔德依照各科學進於實證階段的順序而排列爲數學（算術、幾何學、機械學）、天文學、物理學、化學、生物學、和社會學——（後來益以倫理學，爲一切的高峯。）這種順序顯出一種由簡而繁的發展，發展到最高階段，則爲實證的社會學。有這樣的說明，實證哲學不復是一種隔離的孤立的科學，而乃有統一人類知識全領域的權能。實證哲學，是從諸科學流溢出來的，其在方法上自不異於諸科學。它運用經驗方法，又補充之以歸納法和演繹法。

這樣說來，孔德的立場可說是經驗論的實證主義。然而，在他的思想上另有些動力，以不同的方向而趨於方法論的實證主義，甚至趨於唯心論。知識是相對的。實證科學關繫於『人的組織和情境。』實證科學是一種歷史的及社會的產物，它反射人類發展的階段。最後分析起來，科學乃是人所造的。這樣，孔德晚年便很坦白的傾於一種社會學的知識論，和人本主義的自然論。自然界的法則，只有拿人類作中心，才能統一。科學是意志的工具，而意志是被統治於愛情的。人類，是值得崇拜的偉大實在，亦便是理解世界的鎖鑰；這樣，孔德的心的邏輯趕上了腦的邏輯。

彌爾注意於孔德時，其自己的哲學立場大體已經固定。其與古斯德孔德與實證主義（Auguste Comte and positivism, 1865）一書，認孔德爲同調，幷覺得自己和『實證哲學』的孔德是根本一致，而判決孔德後來的思辨爲謬妄幷歪曲。彌爾養成於內省的聯想派心理學的家學中。他早年的邏輯研究，使他看

到歸納問題的重要性；他對此問題的精密而富創見的研究，收集於其最偉大的著作論理學體系（即穆勒名學 1843 ）之中，此乃應用經驗論於科學方法的結果。他又在他的威廉哈密爾頓先生哲學的考驗（Examination of Sir William Hamilton's Philosophy, 1865）一書，考驗別個未解決的經驗論問題，即關於知覺和外界之間的關係問題。

彌爾乃受休謨的聯想說的影響最深的，他以為知識都不過是觀念的一定不變的聯想。所謂必然的眞理，亦不過是聯想的必然。所以研究知識只須研究觀念的聯合。即是考察在怎樣的觀念底下，又賡續怎樣的觀念去掉偶然的一時的聯合，以發見永久的不變的聯合，換言之，發見正確的繼續，這是知識研究上一個要圖。彌爾於此特提出他的歸納法。他由過去經驗科學方法分析的結果，而得到四種方法：即類同法（Method of agreement）、差異法（Method of difference）、剩餘法（Method of residues）、互變法（Method of proportional variation）四者。不過他對於演繹法亦不排斥，而且比較的重視。他以為演繹法的大前提即不離於經驗。例如『凡人皆死，保羅者人也，故死』這個三段論法裏，『凡人皆死』這個大前提何由得知？這不是對人類觀察的總和麼？所以普遍的命題，都須從個個的經驗歸納而得。吾人的知識之最後的根據，乃是各個特殊的印象。就全知識過程的最初觀之，知識乃在兩個事實相關聯而起之時而成立。這種現象屢起屢伏，其後吾人接觸其一，即期待其他。此為推量的根本形式。例如小孩見火而知縮手，這

並不是小孩知道『觸火則傷手』這個普遍的命題，乃由於屢次經驗的結果，火的觀念直接喚起苦痛的觀念之故。由一個觀念推移到另一個觀念，這是經驗所詔示，說不出理由的。由此推尋，知所謂因果律亦不過是經驗的結果。推而至於論理學上的一切原則，數學上的一切命題，皆無往而非經驗。例如二直線不能圍住平面這個命題，乃是經驗上叫你不得不承認。舉凡一切數學上的命題，都只有假設的價值。我們不能承認無幅之線。謂完全的圓之諸半徑皆相等，而世間卽根本無完全的圓。凡適於幾何學定義之眞正的點線與圓，實際上皆不存在。這不過是把實際經驗的點線擴而充之，以作成一種假定的學問而已。做演繹第一原理的公理與定義，都不外最單純最普遍的歸納的變形，其證據皆一本於經驗。

要瞭解實證主義何以會順着必然性而流於不可知論及唯心論，便不可忽略彌爾同意於批判論之點。彌爾以爲我們只能知道現象，而不能知道事物本身。在心的深處和物的深處的本質，我們實無辨別能力。正因物體由感覺而呈現於我，心乃藉感情而見知於我。但我們所知之一切旣爲感覺，爲一未知的外在原因的效果，那末我們何由置信於離我們而獨立的事物？彌爾對此種信仰給予以心理學的說明，卽謂基於記憶、預期、及聯想法則。我們從經驗中形成一些永遠的、持續的事物之總念。那所謂外物，不過是『某些感覺會再照其曾發生過的秩序而復現的可能性』罷了。我們過去的感覺是些感覺之永遠的可能，（牠們常常有復現的可能，）外界卽是感覺之永遠的可能。我們遂至相信這些永遠的可能是些眞的實在，而

那些流逝的感覺僅僅是這些可能的偶然物或表象。所以對於外物的信仰，卽是對於『感覺可以重臨』的信仰。此信仰不是原始的信仰，不是天賦的、內在的信仰，而是我們經驗的產物，是獲得的信仰，觀念聯繫的結果。彌爾是在告訴我們：雖然我們只經驗某些觀念的連續，可是我們還能構成一幅關於在意識之外的常住的實在界。

達爾文與斯賓塞之進化論的實證主義　進化觀念在十九世紀中葉佔了思想界支配的地位。進化觀念，遠在古代赫拉克里特士的流轉說，近在黑格爾的辯證法，都已有相當的啓示。便是在康德，拉普拉士的天文學的假設中，在沃爾夫 (C. F. Wolff) 之解剖的發生學中，在斯賓諾莎、哈特萊 (D. Hartley, 1704—1757) 及詹姆士彌爾之心理學中，在十八世紀歷史進化的信仰中，在孔德的三階段說中，也都表現進化思想。最後，拉馬克更指出，環境對有機體的影響及有機體對其生存情形之逐漸適應，使有機種類漸次發展。但是直至達爾文的不朽的大作物種原始 (Origin of Species, 1859) 出世，才完全廓清從前的『種不變』的觀念，而使發展觀念得到普遍的認許。同時斯賓塞開始應用達爾文進化公理以分析研究宇宙全體現象，而決定發展的基本形式，使不易說明的個人經驗的屬性都可以說明，這是進化論的實證主義在哲學上的貢獻。

達爾文完全以實證主義的精神，說明物種的發生。他企圖擴張並統一物理的科學，以圖解決人生的

意識道德及精神方面——這些方面從前被認爲超科學的。他的生物演變說，一面反抗一切傳統宗教的迷信及精神主義的獨斷，一面又供給唯物論以充實的內容。結果使進化論和唯物論結了很密切的聯盟，以至於二者被視爲同義之物。

達爾文的進化論使我們很有趣的聯想到赫拉克里特士的流轉說。第一、達爾文確定了種是變化的；而赫拉克里特士曾告訴我們一切都是變化不居的。第二、達爾文的主要觀念是：『種的變化起於生存競爭所行的自然淘汰。』而赫拉克里特士曾認『爭爲萬物之父。』第三、達爾文致力於進化法則的探討，以進化爲由同趨異，由渾趨畫，而赫拉克里特士則有『邏各斯』的闡明。這樣，使我們聯想到進化論和辯證法又結了很密切的聯盟，以至於二者被視爲相關之物。

由生存競爭而行的自然淘汰，充分的說明了有機體中一切有目的的特徵。這說明了感覺器官的形成，眼與耳的構造，甚至說明了那些曾爲創造說麻醉的驚人的藝術作品。當時的唯物論所以立即熱烈的採納自然淘汰說，就因牠對目的的性能加以有意義的說明。人們所歸功於『天國的智慧』或『自然母親的仁慈』者，在達爾文看來，乃是生物的生存競爭及自然淘汰的結果。

淘汰的原則不僅應用於解剖學，生理學，且亦應用於動物心理學。照達爾文看來，蜘蛛、螞蟻、海獺、蜜蜂、鳥雀等的本能，只不過是些遺傳的習慣而已。因爲經過生存競爭及自然淘汰的影響，到後來都成爲第二

天性。在現在所謂天賦的性質，其在原始的祖先並不是天賦的。某一些動物的本能裏所顯示的驚人的藝術，不外是經過無數年代的演化的結果。我們的理智亦是這樣開始的。精神主義認觀念為內在的、天賦的，康德認觀念為屬於智慧的組織；其實觀念乃是心理組織的一部分，在我們最先的遠祖並不是內在的、天賦的。我們的祖先由經驗獲得這些觀念；其後被傳遞到我們，而成為理智的習慣或性癖，因淘汰的遺傳，便輾轉成為內在的、天賦的了。

這裏，我們可以看見達爾文在巧妙的運用辯證法，以解決先天和後天的問題，遺傳和獲得性的問題，內發和外鑠的問題。同時，這也就是達爾文進化論對於認識論的重要貢獻。它暗示我們，人類的認識是生活鬬爭史的產物，認識是隨生活而發展演進的。我們的意識及理性，決不是從來就這樣的。一切知覺，一切感覺，亦不是從來就這樣的。現在所有的感覺、知覺、悟性、理性等等，都是世界史過程中的產物。什麼知識、意志等，從前可說是沒有的。因此，如果妄執外物是我的知覺，或世界是我的意志，或『地球是感覺的綜合，』則不啻謂人類先於自然而存在。事實上，遠在未有人類或任何生物之前，早有了地球。卽已有地球及生物而尙未有人類時，亦無感性、悟性、理性可說。如照康德說，時間空間是人類感性的先天形式，則當時就沒有時間空間嗎？抑或有時間空間而屬於什麼原始生物的什麼先天形式嗎？此其不合理，將無法可以盡情暴露。事實上，地球歷史告訴我們：人類的主觀尙未成立以前，或尙未達到知覺階段以前，客體早已存在，時間

空間早已具備；而我們對於客觀世界，對於時空，對於外物的認識乃是後來的事。故客體獨立於主體而存在，并予吾人意識以某種程度的反映，這是新唯物論的主張所以達到完全正確的主因。而主張無主體卽無客體，且外界實在爲內界意識所決定之唯心論的主張，根本無一顧的價值。由此，可知意識，理性，只是物質進化過程中所達到的較高形態的有機物質，換言之，牠們都是派生的，是進化過程中產生出來的。而達爾文的進化論正蘊蓄這種貢獻。

達爾文雖把發生法豐富的應用到心理學，尤其關涉到本能及情緒，卻沒有自許可應用到生命或心的原始。又自然界的演化，是進步的卻也是退步的。達爾文所運用的自然淘汰的原則，不必是進步的原則。因此，達爾文自己似乎不能說代表任何完全的哲學體系，如斯賓塞及赫克爾所宣布的。然而達爾文的進化論，不但在生物學上有劃時代的積極影響，便在哲學上，倫理學上，也都發生很大的變化。

使達爾文主義有唯物論的特徵的，不是他對世界之發展的說明，亦非其對『最後原因』之絕對否定，根本由於他推翻了數千年來的創世說，其澈底的無神論摧滅了一切的命數論。達爾文建立了生物學的世界觀。

斯賓塞於一八六〇年宣布其將有十卷的綜合哲學（Synthetic Philosophy）的計劃。自是獻其終身以完成這種計劃，無或稍輟，直至其卒年一九〇二。斯賓塞之屬於自然主義派，有兩重意義。第一、他聯結

實證主義，把知識限於經驗領域，而主張只有科學才滿足這種需要。第二、他聯結唯物論，構成一種宇宙哲學，其統一的進化觀念係借自科學，而把人和社會溶解為物理的本質。這樣，斯賓塞的哲學分為二部：即其不可知論的實在主義（在其第一原理及心理學原理中辯護着）及其自然與人類的進化觀。前者構成其哲學的根本立場，和調和信仰與理性二者的權威；後者則構成關於科學內容的總括與統一。

斯賓塞同意於「知識的相對性」說，因而亦主張形上學家所夢想的「絕對」是不可知的。我們要知道一事物，必然的要把牠關聯到別的事物，并關聯到我們自己，易言之，即是要引出限制的條件。所以絕無限制的條件的東西是什麽，必非吾人所知。但此無條件者在我們的思想中不是全然消極的。當我們一承認我們的限制時，我們便聯想到這些限制的背後的「力。」那個「力」把現象逼在我們身上。所以，斯賓塞雖稱牠為「不可知者」(The unknowable)，卻沒有懷疑牠的存在。實際上，這不可知者，在某種意義上，乃是最熟習的東西。科學，當其進向到一種第一原因，或最後目標，或極度抽象時，便永遠不得不承認這「不可知者。」這供給了科學和宗教間調和之道。關於「不可知者」之辯證的證明以上，還有個比較經驗的證明，是從經驗所與的考驗中得來的。

斯賓塞，依照洛克和休謨的看法，分別經驗為較「新鮮」恆常而不可控制的感覺印象，與較「模糊」而可控制的觀念系列二者。我們的「新鮮」的經驗，是由一種抵抗的感覺，使我們知道第一個外界。這在

筋肉感覺的事件上是最明白不過的。我們這樣便把外界的實在當作一種『力』其作用於吾人，好比我們作用於自已身上，用一手壓在另一手上。但是我們這樣對於外界的表象，純然是符號的，象徵的。嚴格的講，我們關於外界實在由感覺而知道的，乃是有『某種東西』這樣的呈現於吾人，——這種東西，其存在是不可拒絕的，但其本質是不可知的。

斯賓塞在大體上承認康德。他亦以爲凡事物對於吾人爲可思議或不可思議，都有賴於吾人觀念中某些已立的聯繫，卽反射吾人的心的組織。但斯賓塞又以聯想派立場，主張吾人觀念中這種聯繫乃是新鮮的聯繫之持續或恆常的一種效果。我們愈是恆常的經驗到事物在一起的，我們便愈不能想到事物的分離。如此，對於各個新的經驗，我們都付以某些思想習慣，這些思想習慣反射着過去的經驗，幷且組成我們的有色染的知解（智慧。）這不但反射個人的過去經驗，且亦反射祖先的經驗。故對於個人而言，可視爲先天的（先驗的。）但須知此乃因其最初發生時，對於種族的經驗而言，爲後天的（獲得的。）那時是內界對外界關係的一種契合。這乃是斯賓塞提出來的對康德超驗論與英國經驗論的調和。

斯賓塞從各種特殊科學，無機有機，抽取材料，而加以統一，構成了發展或進化的原理。他的哲學思想的出發點是根據達爾文的進化論，而他的宏博的著作亦在闡揚達爾文所未發的重要意義。他的最大貢獻在以『進化』原則貫通自然界、有機界、道德界的各現象。以此進化原則統御的這些現象界，卽是可知

界。在可知界中，可由相對的知識求得這種進化法則。進化是由散漫而變爲集聚，由勻同而變爲雜異，由無組織而變爲有組織。斯賓塞採用『能的不滅』或『力的持續』爲支配物理變化的普遍法則。但可直施於一切現象之唯一綜合的法則，是增進組織的法則，或相應的分化與統一的法則。他又從生物學研究生命，以爲生命乃自己變化內部以求適應外部的歷程。斯賓塞是一位不完全的唯物論者；他的認識論上的『不可知論』是對於有神論的妥協。他的生物學及心理學又富有目的論的色彩。

馬哈與阿文那利之方法論的實證主義　前述的經驗論的實證主義，就其限制知識於經驗界而言，可說是批判的。但是在另一派人看來卻說它是『非批判』的，他們以經驗的實證主義，疏忽了能知的心在認識中所施的作用。經驗論的實證主義被指摘爲：把主體解作被動的接受感覺的東西，把知識解作反射被給與於經驗中的秩序。能知的心須構造許多假設，而這些假設又要由牠們和經驗是否相應去徵驗；能知的心雖有其染色的思想方式，但這些思想方式乃是由聯想建築起來的習慣，且可推溯之於個人或祖先的經驗之日常生活。新實證主義恰恰相反，牠否認有把知識還元於所與的可能，而主張知識常是能知的心的一種產物。這派實證主義者雖也同一切實證主義者一樣，主張自然科學爲知識的最高標本，并認科學爲認識而非記錄我們所住的世界；但所以和經驗論的實證主義相異的，是牠專著重於科學的種種『範疇』，卽專著重於不由經驗而由科學活動本身所供給的那些部分的科學知識。這就是新實證主

義所以有方法論的意義之由。牠不滿意於經驗論的實證主義，因別樹立其所謂經驗批判論。

馬哈最初是物理學者，其後由自然科學之歷史之研究而轉入哲學。他的中心興味是認識論，他著有感覺分析論 (Beiträge zur Analyse der Empfindungen, 1886) 及認識與謬誤 (Erkenntnis und Irrtum 1905) 二書。是他的新實證論的思想所寄託的著作。他由休謨及實證論者的現象論而進述到他的認識論。他以爲思惟要素不混入的那種純粹直接的經驗便是感覺，世界一切的東西，都由感覺組成。普通以爲覺感由外物的刺激而生，但這是錯誤的。物體不能產生感覺，反之，感覺反足以產生物體。物體即感覺的綜合或複合體。實際說來，從物體上取去感覺的諸性質，又有甚麼東西殘留呢？例如百合花，將潔白芬芳與手觸時所起的一種感觸取去，又有甚麼東西殘留呢？然則百合花的一切性質，就不外吾人的感覺。謂離開感覺之外而別有一種統一一切性質之『物自體』的觀念，這不過是一種幻想。其次論到自我，自我不過爲構成吾人身體之特殊的感覺羣與記憶、感情、傾向等相結合的集團。此自我的集團，在全體說來，雖無突然的變化，但生活之際常以不斷的新要素之增加而不免稍有變化。謂離開支持此種集團之外而別有一種實體的自我的觀念，與『物自體』的觀念同，這也不過是一種幻想。又普通以爲複合體的自我的存在與避苦就樂的意志有極大的關係，實際說來，這種自我與外界的分界線並非必然的。普通以爲自我的內容僅爲與快苦感情的直接有機體發生關係的要素，其他視覺聽覺等都是屬於外物的，實際說來，即限於視

覺與聽覺之物，亦不妨視作自我的內容。所以在馬哈說來，無往而非感覺。

概念爲對於一羣感覺相約束的思惟的標式。在此中多數的視察經驗都被壓縮，都被包括。概念爲表明事實的一種簡便方法，即由思惟的經濟而產生。科學上重要的概念，如物、因果、力、原子、勢力等諸概念，都不過是方便的概念，僅在作思惟的工具之時而有存在的理由，此外並無何等必要。例如『物自體』、因果、力等諸概念，在今日即無必要。所以由科學的概念之助所得的外界的知識，只有實用上的價值。謂概念之外而有與之相對應的實在，則決無是理。一切學問，最初雖始於假定，但假定是事實理解之一時的手段，一種之間接記述，所以不能不求代以直接觀察，換言之，不能不依據感覺表現——經驗——而證明。一切學問在於從思想中求事實的再現。若是在雜多變化中不能發見比較永恆的東西，結果只把世界反映到思想上，這有甚麼用處呢？一切科學的判斷，都是包容多數觀察的東西，我們的概念和判斷，都是說明感覺的表號，一種方便法，這便是思惟經濟的原理。由此更可知物質和自我，皆只不過是感覺的綜合。此綜合感覺之比較固定的方面爲記憶和經驗，而記憶和感情等之相合而成者爲相對不變的。憑依自身所見的感覺爲心理學上的主題，憑依物體所見的感覺爲物理學上的主題。學問的目的是在使不定或關係尙未能確定之物作一種有相當確定的結合。

馬哈對於物理學有一種批評，其批評後來到了潘卡勒、米羅（Milhaud）、杜耳姆（Duhem）諸人的

時候，遂發達而開科學批評之端。

馬哈以知識僅限於感覺的範圍，所以他竭力反對形上學。然他的哲學的根柢乃置於主意說之上。他以知識為意志的機械，從實際生活的必要而來，顯然是主意說的影響。

阿文那利乃經驗批判論（Empiriocriticism）的開祖，和馬哈的見解多相類，認科學為思惟的經濟，謂自我和世界的區別非絕對的。其著述有依據最小勞力原理的世界思索的哲學（Philosophie als Denken der Welt Gemäss dem Prinzip dos kleinsten Kraftmasses, 1876）純粹經驗批判（Kritik der reinen Erfahrung, 1888）及人類的世界概念（Der Menschliche Weltbegriff, 1891）等書。現在先說明他的『最小勞力的原理』(Prinzip dos kleinsten Kraftmasses)。他以為認識的發展，在一般說來，都是依據最小勞力的原理。最初是概念，概念便是思惟節約的工具，可以用最少的勞力理解最多的對象。其次，吾人對於新事實，總有從還元到已知的事實去了解牠的習慣，這也是思惟經濟的一例。分類法的適用，亦基於同理。又擺去矛盾之論理的要求，將二個表象羣歸結到一個表象羣，也是由思惟經濟的必要而起。總之，此種最小勞力的原理，至今尚未澈底的推行，充分的應用。其故由於吾人喜歡在經驗裏面添附種種的附加物，這便是違反這個原理最顯明的地方。吾人須從經驗裏面把這些附加物除去，使經驗為純粹化，方能得到最小勞力的好處。這些附加物，大別起來，可以分作三種：第一、神話的（Mythologisch）附加物，即擬

人的考察。第二人情的（Anthropopathisch）附加物，即用吾人的感情去考察對象。第三知的（Intellectuell）附加物，即在人類的思惟裏面嵌入特有的形式，故又名形式的附加物。在以上三種附加物之中，第一第二兩種，已隨今日自然科學的進步而漸次消除，惟第三種尙多殘留。如原子、力、原因、本體諸觀念皆是。現在就這些觀念加以考察：原子、力、實體、因果、必然性等，都是不能經驗不能知覺的，無客觀的實在性的；僅僅把牠們做事物聯絡的關係，把牠們做補助概念，纔有保留的必要。先就原子說，原子並非純粹經驗的事實。再就力說，力在運動的物體間，任如何觀察，亦不得而知覺，只有筋肉的努力的感覺，從努力到筋肉運動那種推移是不可知覺的。二者是異性質的二個事實，其結合作用，經驗所不得而過問。又經驗的事實爲來去的現象的繼起，無所謂必然性，即無力的強制，謂行必然的作用乃由於力，這種原因的觀念乃人情的觀念。本體亦無客觀的實在性，本體不過捨去比較的變化多的性質，檢取比較的變化少的性質即永續性的概念而已。這樣看來，那種觀念不是附加物，欲使經驗爲純粹化，這些附加物是不得不先設法排除的。

阿文那利對於本體的觀念由他所謂移入作用（Introjektion）說明。普通人隨意建立的宇宙觀，皆將其同儕的知識、思想、感情投置於同儕各個的心中。所以將外界的樹木——實在的樹木——與其同儕腦筋中所有樹木的心象劃分爲二。如自己見一樹木，但某甲亦云得見與自己相同的樹木；於是自以爲此樹木的心象投入於甲意識之中，而將自己的經驗事實的樹木與某甲的知覺區分爲二。如與某甲轉移其

位置，則必謂樹木的心象又移入於自身之中；結果把這個樹木的心像和樹木本身分成二事。『物自體』的觀念的發生，亦何嘗不如此。實際上內界外界之間，何嘗有判然的區別？凡構成自我的知識、思想、感情等諸要素的集合，與構成樹木的諸要素的集合，都可用同樣的方法，在吾人直接的經驗中求出。在兩者之間，決無一方面爲主觀，一方面爲客觀，一方面爲直接，一方面爲間接的差異。嚴格說來，自我並非經驗的主觀，自我不過是其他種種直接與件中之一與件而已。

阿文那利從生理學的心理學觀點出發，以爲人與其環境爲一『根本調合』（Principial-coördination）而神經系統爲其中堅。自我與環境組成一個整體。常人每因『移入』作用，故其宇宙觀將內外界劃成鴻溝。結果妄視身體爲事物之一，而又以身體內另有特質叫靈魂的，爲思想及感情的支持者。這實在完全和眞經驗不合。其實，各個人都是『根本調合』的中心分子，而他的環境和他的思想感情一樣，都係『神經中樞的附庸。』阿文那利與馬哈同著重於打破物質現象和精神現象間的障壁，而一歸宗於自我感覺或神經中樞。

這種以大自然來隸屬小自然，以大塊隸屬小塊，以物質整體隸屬部分，以客觀隸屬主觀的個我中心論，離開眞唯物論不知其幾千萬里。

對不可知論的檢討　重現實、感覺、經驗，輕「彼岸」、理性、超驗；重實驗、觀察、歸納的方法，反玄學、神學、

思辨的把戲；指出知識的相對性，排棄絕對的神祕，崇尙明確的事實法則及現象關係，否認曖昧的擬人的想像及本體觀念；由已知達未知，爲預知而求知。諸如此類，固爲實證主義之長。但因只知有感覺經驗，而忘了感覺的原本，遂至以世界爲感覺的綜合，爲感覺之永久的可能性，以客體爲我的經驗；因局限於知識的相對性，而不知相對眞理可不斷的接近宇宙的絕對眞理，遂致虛立『不可知者』的靈壇；因棄本體觀念而并棄獨立存在的客觀界，因重實踐的應用，而至以科學爲意志的工具。諸如此類，則爲實證主義之病。不必等現代許多新唯心論起來反對實證主義，在根本精神上，實證主義的發展，已否定了實證主義之反玄學反煩瑣思辨的基本動機。新實證主義便完全是『主觀的觀念論』的暴露。如認感覺卽實在，離感覺無實在，主觀客觀皆生於感覺，而感覺卻不生自主觀客觀；又如以感覺爲知識的唯一本源，感覺旣因人而異，知識便隨人而殊，於是人類無普遍眞理，知識不過爲生活的工具。這些都是離開社會實踐，不尊重科學解釋的主觀意見。

總之，實證主義者及新實證主義者以感覺主義及相對主義推至極端，結果，只在認識論上添了兩個暗礁：卽『不可知者』與所謂『世界要素的發見』(Die Entdeckung der Weltelement)。他們說認識只是相對的、感覺的，便認『絕對』爲不可知。這是由於他們不知道感覺的原本，因此，僅滯留於現象一方面，而否認感覺範圍以外的知識有何等確實性。於是彌爾的世界不外『感覺之永遠的可能性；』斯賓塞

則擁抱『可知界，』而對『不可知界，』便敬鬼神而遠之。他們在返於休謨懷疑論的途中，在害羞的唯物論者赫胥黎所建立的旗幟下，公然成爲『不可知論者』了。殊不知：若無離吾人而獨立的外界實在，則感覺怎麼會有永遠的可能性呢？科學的發明，決非單獨個人的意識的成果，乃是主觀對客觀實在的接近，這種接近與人類認識的進展而俱增。所以我們僅能達到相對眞理，而從歷史全體講來，卻恆在移向絕對眞理之不斷的接近中。斯賓塞不懂得這個道理，不能說明『不可知者』如何與『可知者』發生關係，故不但不能使『不可知者』變爲『可知者，』且有使『可知者』都變爲『不可知者』的危險。其實，所謂『不可知者』只是『物自體第二。』

實證主義者因爲離開唯物論立場，故不免陷入迷霧。赫胥黎固嘗坦白的說道：『爲着科學進步計，唯物的條件無論那一方面都較適合。因爲牠把世界和宇宙間其他現象連接起來。至於另一種即唯心的條件，卻完全無益，非弄到含糊淆亂不止。故無疑的，科學愈進步，則自然界一切現象需要唯物論的公式符號來表示，亦愈加多，愈見精確。』（赫胥黎文集）赫胥黎講得這樣坦白，倘且害羞的不敢接近唯物論，以其爲形上學，超出感覺羣的範圍以外而排去之，則其餘的實證主義者更可想而知。

新實證主義者馬哈、阿文那利之流，提出所謂『世界要素，』可謂盡淆亂的能事。他們比實證主義更看重感覺，至以感覺說明外界，及與外界的合一。企圖消滅物質現象與精神現象的區別，而一歸本於感覺

——世界要素，這不是一種可笑的詭辯麽？又他們提出『思惟經濟的原理，』表示着與其承認自然的意識之客觀存在，不如把世界當作主觀的感覺即當作要素的總體去思惟，比較是經濟的。為的要求思惟經濟，而犧牲鐵案似的客觀存在，這是何等的遊戲態度？人類的思惟，只有正確的反映客觀的眞理時，才是經濟的；而可以作這種正確的標準的，只是實踐，只是社會的實踐。

第七章　實用主義

實際的與實用的　實用主義（Pragmatism）乃是繼續實證主義而起的，乃是根據實證主義已有的成果，進一步推論到實際的人生問題的。實用主義發達於美英而傳布於德奧。實用主義為進化的自然論與絕對的唯心論的調和。前者視精神現象為自然過程，後者以心靈的原理演繹一切現象，二者皆不免有所偏，於是實用主義乘之而起。詹姆士稱之為『硬性派與軟性派的調和』（A Mediator between tough-mindedness and tender-mindedness）。即對於絕對的唯心論，排斥其絕對說和主知說，而容認其精神原理；對於進化的自然論，排斥其唯物論的見解和非宗教的傾向，而容認其經驗說和進化觀念。質言之，實用主義為經驗論的思考法和人類宗教要求的調和。

關於實用主義的語義，現在略為說明。實用主義或譯作實驗主義，或譯作實際主義。這是由於各人的

看法不同。或從實驗的方法着眼，或從實際的效果着眼，其實統就實用上立說，意義並無大懸殊。實用主義乃由實際上的效用如何以定眞理標準的方法。最初在此意味上使用此語的，爲美國數學者皮耳士（Charles Pierce）。他在一八七七年十一月及一八七八年一月發行的通俗科學月報（The Popular Science Monthly）做了一篇如何能使我們的觀念明瞭（How to make our ideas Clear?）的論文。以爲人類的思想判斷，必含有實際的效果的意義。所以欲明瞭某種思想的意義內容，不可不指示此種思想所及於人類行爲的影響。思想內容不同，則所及於實際的影響亦不同。無實際的結果的思想，只不過是言語的結合。所以眞理不可不爲引起實際的效果之物。現代的實用主義，即是皮耳士此種實際效果說的發展。皮耳士本來研究數學及自然科學，但於哲學亦有興趣，尤其是對於康德哲學之研究，興趣異常濃厚。他從康德哲學的用語中，發見『實際的』(Praktisch) 和『實用的』(Pragmatisch) 二語的區別。『實際的』含有實際的技能之意，『實用的』則含有實際的幸福之意。康德以爲『從幸福的動機所生之實行的法則』(Das praktische Gestz aus dem Beweggrunde der Glückseligkeit) 爲實用的法則。（純粹理性批判第二編方法論第二章。）依康德之意，實用的法則與道德的法則相對立。道德的法則由義務的觀念而生，在動機中不含有些微經驗的事物。但實用的法則則不然。實用的法則乃以幸福之經驗的事物爲動機而產生。如將康德之意推擴起來，所謂實用的法則，即關於人類的目的之特別的法則。在決定學說的眞僞，

之際，以學說能否適應人類的目的為標準。惟以上二語的區別，如追溯之於語源，則不盡然。詹姆士說明此二語的語源，以為希臘語 πραγμα，即由『行動』而來；πρασιз 即與『實行』同根。從此點說來，實用主義即是一種主行主義。所以與皮耳士同時的法國布倫得爾 (Maurice Blondel)，他便把實用主義看作『行為的哲學』(Philosophie de l' action)。其他凡稱『實用的，』總含有結果效用之意。總之，不離行為、結果、實際效用之意者近是。

至於將此語用在哲學上的，這不能不歸功於詹姆士。詹姆士最初用『根本的經驗論』(Radical Empiricism) 這個名稱，其後仍決定用實用主義。於是凡屬實用主義派中人，各隨其所特別注重之點而別立名目，如杜威揭櫫工具主義 (Instrumentalism) 或試驗主義 (Experimentalism) 或直接的經驗論 (Immediate Empiricism)，失勒 (F. C. S. Schiller, 1864) 揭櫫人本主義 (Humanism) 或人類主義 (Anthropomorphism)，以及頡布遜 (Gibson)，何維遜 (Howison) 一班人揭櫫人格的唯心論 (Personal Idealism)，塞士 (Seth) 揭櫫倫理主義 (Ethicism) 或倫理的人本主義 (Ethical Humanism)，但他們的根本主張，卻沒有甚麼大不同處。惟皮耳士比較的看重實驗方法，覺得 Pragmatism 這個名字太普泛，所以選定實驗主義 (Pragmaticism) 一個名稱，來表明自己的實驗態度。關於實用主義的代表者：在美為詹姆士、杜威，在英為失勒，在德為尼采，在奧為耶路撒冷。但最著的推詹姆士、杜威、失勒三人，現在

依次敘述其認識論的概略。

詹姆士的根本經驗論　詹姆士係從醫學生理學心理學研究哲學。曾任哈佛大學哲學教授。他的哲學的中心意義便是他的認識論。以經驗論、主情意論、主觀論三者相合的總和，爲其認識論的神髓。簡言之，爲一種主情意的主觀論。其說謂：離主觀的認識作用，即無客觀世界可言。客觀世界，舉不外吾人認識作用的產物。又所謂認識，必立於情意作用之上。吾人凡遇一物，必先感其興趣，次乃注意及之，最後乃生認識。與明鏡映物完全不同。鏡爲受動，而心爲能動，鏡之映物，無差別的拒受，而心之接物，有好惡的選擇；故吾人的認識，非選擇無由致。積無數選擇而成認識，積無數認識的事物而成意識，然則意識不外由外界選擇的事物的一羣。意識之內，並無實體。意識中固無實體，即在自我亦無實體。所謂自我，不過以肉體爲本位所起的經驗的集合物。詹姆士此說成立，曾費了二十餘年的苦心。惟謂認識必先之以選擇，則選擇不可無一定的標準。這個標準是甚麽呢？詹姆士對此，有一極簡單的回答，便是『利害關係。』認識由情意的利害關係而生，離情意的利害關係，則認識無由成。今假定有一物於此，設此物和吾人情意生活的利害，毫無關係，則吾人永無認識此物的機會。故機會爲認識之母，而情意生活之利害關係，又爲機會之母。然則捨情意生活的利害關係，既無認識可言，更無客觀世界可言。但在此點曾發生反響，以爲吾人所目擊的客觀世界，不是獨到吾人的眼簾麽？吾人的認識和眞理，不是一一順應這個現實世界的東西麽？詹姆士對此點別有說明。上

而已經說過，客觀世界不是吾人認識作用的產物，而吾人的認識，並非客觀世界的寫眞，實由考慮情意生活的利害關係，而以主觀的態度表出之物。吾輩祖先以來，常順應情意生活的要求，以改造這客觀世界，而吾人自身，又何莫不然？然則客觀世界既時時須加改造，至談到眞理，又何嘗不要改造？吾人不能滿足所與的世界，又豈能滿足所與的眞理？換言之，吾人既無永存不變的世界，又安有所謂永存不變的眞理。

何謂眞理？眞理的標準如何？這在詹姆士哲學上有最大之意義。一般的論調，謂善與美皆價值之名，而眞則不然。例如說這個物甚美，這種行爲甚善，便是表示這物和這行爲足以滿足吾人的欲求，亦便是說這物和這行爲對於吾人而生一種價值。但判斷某物爲眞或非眞之際，謂必與事實一致，決非關係吾人的欲求和好惡，這何異知二五而不知一十？實用主義的眞理觀則大異是。凡眞善美之名，皆價值之名。事物之足以應吾人要求的，固不惜與以美善之名，然同時亦不惜與以眞之名。故眞與美善，當作一例觀。因爲事物與實在，決非離人類的實際生活而能獨立存在之物，決非離吾人的選擇作用而能湧現之物。所以眞理是價値，實在便是載價値以行的過程。

詹姆士的眞理說，可以說是對於歷來的唯理論及普通的經驗論作一種不平之鳴。唯理論以爲眞理是永久不變的，是由『人類的認識和實行』遊離的一種東西，純然屬於客觀的存在。他這種說法，最大的短處便是誤解眞理的性質。試問眞理和人生不生交涉，則眞理和非眞理的標準如何而定？於是唯理論者

提出數說以爲解答：一、『眞理者不含有任何矛盾（Contradiction）者也。』這種解答，很不易使人滿意，因爲實際上矛盾總免不掉的。二、『眞理者明瞭而淸晰之物也』（如笛卡兒。）這種解答，更屬空泛，因爲明瞭淸晰，不易找到一個標準。三、『眞理者自明（Self-evidence）者也』（如斯賓諾莎。）這種解答，亦嫌廣漠不着邊際。所以唯理論的眞理說，極爲詹姆士所排斥。至普通的經驗論者的眞理說，亦有不完全之點。他們的主張，以爲吾人的知識和實在相一致或相應。於是有所謂『相應說』（Correspondence-theory）。謂知識和客觀的實在相應者，卽爲眞理，否則爲非眞理。但這完全是出於一種觀察的錯誤。我們平常以爲主觀內的事，常覺得不明瞭，客觀世界的一切現象，因爲表現在外面，倒很覺得明瞭。其實這種觀察，完全和事實不相應。我們主觀內的事，可以自己去省察，倒很明瞭；但論到客觀的實在，我們確沒有知道那實在眞相的權利。我們所知道的，不過是一種蓋然的東西。平時對於客觀的實在，以爲是得到一種正確的知識，其實都不過是自己所認定的正確。究竟客觀的實在是否照依我們所認識的正確，這是永遠不可解決的問題。所以說知識和實在相應，乃是我們理想上的相應。正如休謨所說眞理乃爲吾人主觀內的觀念與觀念相一致。是則相應說不能取爲眞理的證明，於此可見。所以詹姆士對於這派的眞理說亦加以排斥。詹姆士對於兩說既都無所取，然則吾人判斷眞理非眞理的標準，果於何處求之？於是詹姆士提出實用本位的眞理論。所謂實用本位的眞理論者，乃以實用爲決定眞理之最後的標準。換句話說，就是一切以『有用的結

果」(Useful consequence)為準則。故凡產出有用的結果的知識槪爲眞理，產出有害的結果的知識槪爲非眞理。由是眞理完全成了一種價値。眞理一以人生的實用爲歸。詹姆士這種眞理決定法，乃完全採自自然科學的決定法。自然科學的證明(Verification)以能生一定的結果爲眞實，否則爲非眞實。詹姆士卽用此法以評衡哲學上的諸問題。如對於唯心論和唯物論的批評。詹姆士以爲唯心論和唯物論之爭，由來已久，幾成不能解決的問題。但如果用實用主義的方法去評衡，亦未必不能解決。最先拿唯心論或唯物論適用到實際生活，看牠發生如何的結果。卽可以決其眞僞。試將唯物論適用到實際生活上。唯物論以爲人類生活畢竟不過是機械的物質生活；果如所云，則道德上的責任與自由，將無形中被取消，但人類生活決不如是。又將唯心論適用到實際生活上。唯心論重自我的精神與心的活動，對於道德上的責任與自由，論究不遺餘力。卽此可以評衡唯心論和唯物論的眞僞。固然唯心論和唯物論的眞僞，不能單憑結果的有用與有害而定，但這點卻是關係最大的。又如對於有神論和無神論的批評，亦可用同樣筆法。將無神論適用到實際生活上，勢必至使人生走到無秩序無目的無道德乃至一切無意義的路上去，結果將使吾人陷於失望、悲哀和墮落。若將有神論適用到實際生活上則不如此。有神論可以使吾人鼓舞奮興，可以使吾人樂以忘憂。與無神論恰立於正反對的地位。卽此又可以評衡有神論和無神論的眞僞。所以用實用主義的方法，一切老問題都可以無形解決。

最後講他的『根本的經驗論。』他的根本的經驗論乃對於洛克、巴克萊、休謨之常識的經驗論而發。上面已經說過，眞理不過是一種實用，換句話說，眞理就不過是日常生活的一份子；但生活卻便是經驗的全體。故眞理相對說不啻以哲學為經驗中之一過程。哲學旣具有這種性質，則對於前此經驗的解釋，不得不加以訂正。前此經驗的解釋，或以經驗為不正確的知識的根源，或謂經驗以外別無所謂認識的手段。詹姆士的經驗論，兩無所取，而其說自與後者為近。他以為經驗一語，意義本不明瞭。雖號稱模範的經驗論者如洛克所解釋，亦不能使人滿意。洛克有內外兩面的經驗。內面的經驗，和反對論者所謂理想幾完全相同。外面的經驗則純屬感覺。感覺照普通所解釋，全是一些斷片的印象，不能生知識。故非一感覺和他感覺相結合，或成本體和屬性的關係，或成原因和結果的關係，則不能了解。換句話說，非感覺當中確有一種結合作用，則其結合都不過是假定的結合，此休謨的懷疑說所由生。康德曾從先驗的形式說明這種關係，彌爾曾從聯想說明這種關係。但康德論形式和內容的關係和彌爾說明聯想的可能，均極感困難。若詹姆士的說明，便完全與此相反。他認為經驗中就早已具備完全結合的要素。凡以感覺為個個分離的印象的，都不足以說明眞的經驗。實際的感覺，乃前後相連續，故其結合作用早已備具。如『書在棹上』一經驗中『書』與『棹』固然是經驗內的事，但『在』與『上』也是經驗內的事。要是這種澈底的解釋，那經驗的意味才圓滿。所以經驗是連續的。經驗卽是一種『思想之流』（Stream of thought）。詹姆士將此種思想之

流稱爲「純粹經驗」(Pure experience)。詹姆士的純粹經驗和柏格森的純粹綿延很相似。然柏格森的純粹綿延爲形上學的過程，詹姆士的純粹經驗爲心理學的過程。又經驗的解釋不僅限於知識方面，經驗的最大要素，乃在和生活全體相結合。故經驗不重在知而重在行。由是可知哲學非純粹知識的產物，乃爲生活作用之一部分。哲學者也是一個生物，和一切生物一樣，適應環境而營適當的生活作用。也由種種行動試驗出許多錯誤，以養成正當的習慣。結果知識完全做了實行的一種工具。而哲學乃成爲人類情意的要求。人類情意多一度要求，哲學卽多一番改造。宇宙和人生皆由此情意的要求而日進於完成之域，換句話說，宇宙與人生，皆由經驗的增加而日進於完成之域。此是詹姆士根本的經驗論的精神。

詹姆士更從根本的經驗論的立脚點，論述人類的精神生活。他以爲靈魂的存在是經驗所不能理解的，是任何哲學和科學所不能證明的。然則又何須假說一種靈魂呢？不必假設靈魂存在，只由經驗就儘够證明吾人的精神生活。吾人的日常經驗，一面呈示多種類多方面的複雜性，一面呈現微妙深純的統一性。於是雜多之中有統一，統一之中有雜多。凡經驗所詔示吾人者儘够解釋，何必借道於靈魂呢？又一般哲學家喜歡在現象世界(Phenomena)之外假設一個實體世界(Noumena)，這又未免多事，徒使吾人思想混亂，結果得不到甚麽益處。吾人儘可依照經驗或在經驗的範圍內解釋實在，何必憑空架造一種樓閣。例如唯理論者喜歡從一元的見地樂天的見地解釋世界；或者從道德的善的唯一原理或其他的唯一原

理統一宇宙，這都不免是無謂之談。要知人生有善又有惡，可樂觀亦可悲觀，決無作一元的解釋的必要，亦無作統一的說明的必要。一切的一切，只要憑着經驗所指示，經驗決不欺負我們。經驗所教導我們的是宇宙和人生決非金甌無缺之物；經驗所教導我們的是宇宙和人生有善又有惡，有可悲又有可喜，乃是一個多元的世界，不是『整塊的宇宙』(Block Universe)。質言之，世界是個『不完全』之物。『完全』只是待將來實現的理想。這個理想在過去和現在都不曾實現過。所以詹姆士的思想完全是一種將來主義，或者可以說是一種新淑世主義 (Neo-Meliorism)。換句話說，詹姆士的思想是改善的、變動的，與唯理論者不變不動的思想迥然不同。詹姆士更由此種見地闡明實在的本質。詹姆士以為實在不是客觀的存在物，實在只是經驗的堆積，是由經驗所造成的世界。例如地球圍繞太陽，宇宙現象由因果法則所支配，人生由善惡二元所成立，這些都是人類的重要經驗。吾人即以這些經驗為基礎而構成宇宙和人生。經驗之上復加以經驗，實在遂於是乎完成。所以離開經驗，實在便一無所有。質言之，經驗即實在，實在即經驗。於是經驗變化，實在亦與之俱變。詹姆士所謂宇宙觀的柔韌性 (Flexibility)，即存於此。

杜威的工具主義　實用主義派次於詹姆士的是杜威。杜威把自己的學說叫做工具主義或實驗主義。杜威對於古來的『經驗』的概念常感不滿，而欲加以修正。他曾著哲學的改造（Reconstruction in Philosophy, 1921）一書，討論這個問題。他從各種方面觀察，以為經驗決不單是知識之事（Knowledge

affair)。經驗乃是行動的記憶或蓄積。記憶過去而蓄積以待未來，是爲認識發生的條件。所以認識是僅爲行動而發生的東西，離了行動認識即無發生的必要。質言之，認識爲行動的工具。認識不是爲認識而認識。乃是爲行動而認識。這便是杜威的『知識的工具觀』(Knowledge as instruments or Stools)。又經驗不單是知識之事，而是生活自身 (experiencing is living)。譬如說林肯 (Lincoln) 之一生，就是說林肯一生的經驗。吾人的環境極爲複雜，有對於吾人生活有利的條件，亦有對於吾人生活有害的條件。吾人不可不取有利的條件而去有害的條件。換句話說，吾人不可不支配環境、征服環境。普通所謂順應環境，實際上卽含支配或征服之意。野蠻人使自己適應自然，文明人則使自然適應自己。吾人的生活卽由征服自然而得維持與發展。所以經驗爲維持和發展吾人的生活的工具。卽此可知杜威對經驗的看法。

近世經驗論者以經驗爲通於吾人的五官的諸感覺，附着於印象的痕跡上。此種痕跡由記憶聯想的能力而爲機械的結合者卽知識。所以從各感官而來的個個感覺相互之間，元來無何等必然的連絡，僅僅是互不相關之渙散的東西。康德於此，乃借唯理派的理性以連絡並且統一那些渙散的經驗。然康德所看的經驗和理性，仍是從來的經驗和理性，並沒有何等變更。從來的經驗和理性，結果爲永不能調和的相反對的二元。此經驗和理性的二元，爲康德哲學的缺點。然五官不是知識的通路，五官的任務，在對於活動的刺激。耳與目不單是將外界所行之事告訴吾人，耳與目並可由適當的方法導吾人於活動，卽與行爲有密

切的交涉。這樣看來，五官既爲行爲或活動的刺激，則受動的容器之心，實無假設的必要。心既如白紙或蠟板之物，又假設有記憶聯想的諸能力，豈非矛盾？杜威於此，乃正色宣告，以受動的心與記憶聯想的諸能力的假設，實無必要。只承認有不辨方向之心的諸傾向 (Mental dispositions) 之無數的存在卽已完足。例如有光則欲見，有音則欲聞，飢餓則欲食。凡五官有所感，其感覺卽爲活動的刺激。於此卽產生心的活動與個體的生活。換句話說，卽產生對於刺激的反應。此刺激和反應循環往復之際，而能力和經驗遂由是而成立。

由上所論，可知經驗之所以爲經驗。經驗有反省的經驗與無反省的經驗之別。推理和反省都是從經驗中產生。杜威把這個叫做『反省的經驗。』但推理和反省又是如何產生的呢？杜威以爲反省的經驗之前，有『無反省的經驗。』所謂無反省的經驗，卽無內觀反問的經驗，僅僅是吃飯、睡着、起立、行路那些簡單的經驗。又普通場合的工作上之技術的經驗，也是無反省的經驗，並不是種種技術研究後的經驗。不過其中已經含着反省的結果，已經有一種思考作用行使其間。但那種狀態，在全體看來，並不看作重要的東西。這便是無反省的經驗的狀態。無反省的經驗如此繼續行使之際，雖然不起反省，但不知何處，自然會感着矛盾，感着不安定，結果便不能暢快的行使過去，而有反省發生。例如彈琴之際，音調和諧，爲無反省的狀態，然使音調稍有不諧，卽不免着手研究，是卽反省。無反省的經驗裏面，有焦點與其前後周遭的部分。焦點不

是固定的，而是不斷的移動的東西。焦點裏面就有所謂意識。明瞭的焦點所謂意識之物，乃是經驗的一小部分，同時又是動搖的部分。焦點動搖，於是伴着焦點的前後周遭的部分也動搖。於是明暗的部分結合，遂生不絕的運轉。這樣看來，無反省的經驗爲吾人的狀態，在此狀態繼續行使之際，反省的經驗卽產生其間。但反省的經驗產生之後，又繼續行使，遂重復回到無反省的經驗的狀態。如此循環遞進，思考卽於是發生。但思考是一種甚麼東西呢？杜威以爲思考是一種行動。思考便是向未來移行，向未來開拓。於是思考變成實行。故實行爲判斷的完成之物。判斷達到實行始告完成。思考實爲可能的行動（Thinking is possible action）。思考的眞僞由實行或實驗之後方始明白。實驗成功則成爲思考，實驗失敗，則再起動搖，而須繼續研究。所以一切的知識，他的本質都是實驗的。普通以爲思考僅使用腦。其實手足均須使用。手足也是思考的一部分。思考之事科學家的思考與普通人的思考，在性質上爲同一。普通人在社會上一面思考，一面使用手足，科學家在實驗室一面思考，一面使用實驗的器械。僅有簡單與複雜的不同。在此立場，可知眞理皆屬特殊的東西。眞理決無普遍性一般性，眞理僅由各種場合的實驗而定。所以杜威的思想，又可叫做『實驗主義。』

自從杜威的經驗說產生以後，於是唯理派和經驗派的爭論，唯心和唯物的爭論，凡從康德以來的知識問題，都一切得了調和或是改了面目。他著了創造的智慧（Creative Intelligence, 1917）一部書，其

中解釋『經驗』二字，計有五條：一、從前以爲經驗便是知識，其實經驗是我們對於自然環境和社會環境所起的交涉。二、從前以爲經驗是主觀的，其實是客觀的事物和人類的行爲相接觸所生的種種變遷。三、從前以爲經驗是過去的，其實經驗的主要性質在聯絡未來。四、從前以爲經驗是個體的，其實經驗乃在應付環境經驗中有許多連帶的關係。五、從前以爲經驗和思想是相反的，其實經驗中有思想，思想中有經驗。杜威有這種經驗的學說，所以他對於倫理學上和教育學上，都有絕大的貢獻。

失勒的人本主義　其次講到失勒。失勒雖屬實用主義派，然立於人本主義的立場。以人本主義爲一切判斷的標準。勃洛大哥拉斯的『人爲萬物的尺度』之說，即其中心思想的根據。失勒亦不認有絕對的眞理，與一般實用主義者相一致；惟專在這方面用力者，實失勒思想上的特色。他以爲就令有絕對的眞理，吾人又何從得知？就令知之，又如何判別？僅僅懸一個抽象的眞理，實爲無意義之尤。眞理非從實際應用上，實無辨別的可能。此由吾人的日常生活證之而信。凡在自然科學上可遷信，實驗上可證明的，才算眞理，否則只是主知主義者的空想物。知識作用裏面，不是純粹的知識作用。知識作用裏面，有利害、目的、慾望、情緒、選擇等等觀念，深相結合。要之，眞理乃以人類的經驗爲材料而於其上施以人類的作爲的產物。眞理的標準雖是人類，但不單是個人的而是社會的。種種的眞理最初雖是個人的，但一入社會，便須適用適者生存的原理而爲社會的。所以自然淘汰的結果，最有益於社會的東西，即成爲眞理。這個眞理是經過社會的承

認以後的眞理，是個人的評價以上的眞理。可以說是一種共有財產。普通客觀的眞理，都從此意味上而產生。就令是數學的公理，物理學的眞理，亦莫不如是。

失勒曾在一九〇五年的精神雜誌（Mind）上，列擧七種定義，以闡明實用主義之爲何物。一、精神生活之有目的性質，足以影響一切認識活動。吾人對此，卽須充分認識。卽是說吾人的精神作用皆似適合目的，認識作用亦何莫不然。二、由形上學的目的性所暗示之目的觀的心理學，須適用之。卽從所謂哲學的主意說的立腳點論究知識問題。三、從消極方面言之，當建設思想及實在的理論之際，用抽象的方法說明經驗上的目的性，須竭力反抗。卽反抗所謂機械的說明的哲學說。四、眞理卽價値。實在乃是由評價過程而到達之物。事實不能從眞理獨立，眞理又不能從善獨立。五、事物的意味依存於事物的目的。六、規則的意味依存於規則的應用。七、更確實言之，判斷的眞理由其適用而定。以上七種定義，在實用主義的解釋上，有極重大的意味。要而言之，眞理非客觀的確定之物，眞理乃由主觀的要求而時時刻刻決定之物。『眞理將有實際的效果』（Truths should have practical consequences）一語，足以詮其大意。

失勒在他的著述人本主義（Humanism, 1903）中，有關於眞理的三種解釋。爲論理的解釋、心理的解釋及統一論理心理二個之根本的解釋。現在依次說明。第一、論理的解釋。關於論理的解釋，向來有兩種說明。一、以眞理爲思想與其對象的實在之一致。二、以眞理爲保持體系的關係之物。前者爲幼稚的實在論，

不足置辯。後者則尚未能說明眞理的性質。失勒於是舉四點以反對後者：一、凡體系不必皆眞；二、任何體系不能全眞；三、許多體系同時皆眞；四、眞理含有體系以上的某物。以上屬於論理的解釋。第二、心理的解釋。關於心理的解釋，亦有兩種說法：一、眞理認識之心的性質爲何？二、眞理認識附合於吾人經驗的那一部分？狹義的解釋屬於前者。失勒對此，則主張眞理認識即價值認識。而此價值由各人的要求而定。最初全然爲個人的主觀之物。此即眞理認識之心的性質。然各人又同時要求這種價值判斷之一致。在個人求於個人有用而以爲眞，在個人的集合體的社會亦求於社會有用而以爲眞。是即一切眞實的知識原理之所從出。失勒一面從個人心理方面說明眞理價值的發生，一面本社會的淘汰的原理，從論理的解釋說明眞理的客觀性。於是眞理之所以爲眞理，乃由是以明。

關於實用主義，失勒雖有種種之解釋，然皆大同小異。總括言之，關於認識的本質，則對於實在論而取觀念論；關於認識的起原，則對於理性論而取經驗論；在心理的根據上，則採主意說；在說明的方法上，則採社會淘汰說。所以經驗論、觀念論、主意說、功利說爲其主要的成分。實用主義之敵爲理性主義與實在論或絕對論。即此可以了解實用主義的立場。

抹殺問題的解決問題方法　實用主義從表面看來，好像是進步的、民主的、尊重實際的；但從歷史的眼光看來，祂是反動的、市儈的、充滿成見的。在認識論上，實用主義完全站在觀念論的立場。其所謂『經驗』

及「最後本源的東西，」完全是主觀的觀念論的暴露。實用主義以爲心理的東西和物理的東西，在感覺和感情中形成不可分離的統一，因而肉體的東西若不與精神的東西結合，便不會體現。因此否認離人類感覺觀念感情等而獨立的外界的存在。這是實用主義者以抹殺問題爲解決問題的不二法門。他們說精神對於肉體的關係，並無問題。因爲既經否認了離開人類意識而獨立的物質世界的存在，則物質世界和人類思惟的關係便不存在了。實用主義者這種最簡單而使人莫名其妙的解決，不過是消滅問題的奇術罷了。實用主義對於其他傾向觀念論的鬪爭，只是外表的。牠的眞敵人，乃是唯物論，尤其是新唯物論。本來實用主義是繼新實證主義而起的。我們知道，新實證主義已經視科學方法爲便利生活而設，技術爲意志的工具。現在實用主義對於一切知識只取決於『實際生活、』『效果、』『有用、』『信仰的意志，』至以人類情意爲眞理的決定者，這正是擴大新實證主義的企圖。所以實用主義的根本見解，最接近於所謂經驗批判論，即接近於馬哈及阿文那利的見解。

實用主義創始者詹姆士竟謂實在不是客觀的存在物，只是經驗的堆積，是由經驗所造成的世界。質言之，客觀世界是我們認識作用的產物。這是何等大胆的說謊。唯心論必然的與有神論相伴，於是詹姆士在『信仰的意志』之下，認神爲人格最發達之物，遂引起他的同志失勒有這樣的宣言：『若是證明了一切宗教都是有效果的東西，那麽，宗教一切，都是眞理。』於是實用主義成爲英美僧侶們的聖經。

第八章　新實在論

實在論的源流　著近今哲學趨勢(Present philosophical Tendencies, 1912)的柏雷，關於新實在論(New Realism)曾說過這樣的話：『新實在論是一種古舊的形上學的復活。這種形上學，主張有一個獨立的與心無關的存在。』所以要明白新實在論，宜先略述以前的實在論。

實在論的發展，主要的可以分成三個時期：第一，是在中世紀與唯名論對立的實在論時期；第二，是十八世紀不可知論的實在論時期；第三，是現在的新實在論。第一時期的實在論，受着宗教的激勵，其立論亦多爲宗教辯護，與近代的實在論，除名詞相同外，實無多大的因緣。第二時期的實在論，受着自然科學和知識批評論的激勵，似乎有一種新的內容，但亦與新實在論不同。先言中世紀的實在論。中世紀哲學成了宗教的侍婢，當時所謂經院學派的哲學，本質上就是基督教的哲學。這種無內容的哲學，卻曾在十一世紀至十五世紀之間，發生唯名論和實在論之爭。卽普遍先於個物，抑後於個物之爭。關於這問題，唯名論的答覆，是：『普遍後於個物；』實在論的答覆，是：『普遍先於個物。』按照前一派的意見，則實在祇是不可分的個物，而普遍不外是總稱個物的名目。按照後一派的意見，則唯一的實在，是普遍，個物的差別，僅僅是非實在的偶然的外相。

就當時雙方所持的論據來考察，無疑的，唯名論要佔有更進步的位置，而就新實在論的關係說，則名爲實在論的理論，反而和近代的實在論，持有極相反對的內容。在唯名論不否認個物的客觀存在，而且堅決的予以肯定的限度內，唯名論倒可說是新實在論的前驅。

次言十八世紀的實在論。耶路撒冷的哲學概論，曾說：『流俗之人，以週圍的萬有獨立存在，其所表示之狀，即其眞相。這種思想，是未有哲學和科學以前的思想，毫未考慮認識的官能。現在的人持這見解的，尙屬大多數。這種思想，可名之爲素樸的實在論（Naive realism）。』他以爲這種素樸的實在論，『一經反省，終難持久。』而比較合於知識批評論的結論的，乃是批評的實在論（Critical realism）。

批評的實在論者，認自然界的程序與精神界的程序，皆有客觀的眞實性，不待知覺而後存在。他們以爲，一切知覺都由兩種原素而成，用耶路撒冷的話，『一種原素是客觀的，獨立於吾人之外的，他一種原素是吾人自己的生理的心理的結構。』把批評的實在論作這樣解釋，則以經驗論著稱的洛克，就應當說是實在論的代表，因他曾主張：『第一性質』爲物體所固有，『第二性質』僅存於感覺之上。

但這裏所謂批評的實在論，實含有不可知論的要素。不僅認事物獨立存在於心之外，且認事物與呈現於心中的知覺相同一的休謨，既抱有懷疑論的傾向，認心在內而自然在外的常識學派黎德（Reid）與哈彌爾登，亦謂心與自然與其所由而示的觀念有別。至於德國方面，認實在爲無數實素的黑爾巴特，亦

否認實在有認識的可能。

就這關係說，批評的實在論，實較素樸的實在論退了一步。素樸的實在論雖不曾把主觀的要素加入，但他承認實在是可知的。把實在界看作是不可知界，等於否認實在，其結局遂爲觀念論張目。康德的「物自體」便是一個恰好的例子。

觀念論　以上所述的古舊的實在論，多與新實在論有別。要知道什麼是新實在論，且略述與實在論相對立的觀念論。

觀念論在哲學上有悠久的歷史。柏拉圖、亞里斯多德已有甚顯著的觀念論的思想。依柏拉圖的見解，事物的眞正本體，不是物質，而是精神。感覺界（卽經驗的世界）不是實在的世界，祇是不滅的理念的模寫。而依亞里斯多德的見解，理性亦是一切世界現象的實體，而爲終極的動因。

這種見解，到巴克萊及黑格爾手上，才十分發達。巴克萊及黑格爾均不滿意於二元論的主張，要形成心的一元論，而認心的世界，爲唯一存在的世界。

巴克萊發展洛克的經驗論，而建設主觀的觀念論。他的思想的出發點，是視覺新論一書。他的結論是，普通用目所見的距離，不是直接知，實皆用其他觀念作媒介而得的間接知。以爲只有知覺物體的精神及湧現於吾人的觀念，方是實在。觀念雖有感覺觀念和想像觀念的不同——後者爲意志所左右，前者不爲

意志所左右——但均爲精神所策動。想像觀念是自己精神的所產，但感覺觀念的存在，卻使我們不得不承認有某種具有意志與觀念的其他原因。感覺觀念，旣爲無量無限，所以此原因不能不爲全知全能之物，巴克萊認此爲神。神是最高的精神。所以就令我一人的精神失其存在，我一人觀念中所湧現的世界失其存在，其他的有限的精神的觀念亦失去存在，但無限的神之觀念的世界，仍不失其存在。在巴克萊看來，實在便是神的無限精神及由神所造的有限精神。按照這種學說，我們所知道的所推論的及科學所教導的東西，皆是我們意識的內容。

黑格爾的觀念論，雖然和巴克萊的不同，但同樣認我們所認識的東西，是我們意識的內容。他否認康德的不可知的『物自體，』因照他的意見，整個宇宙，心的與非心的，換言之，感覺的與不可感覺的，都不過是絕對精神或觀念的化身。他曾說：『觀念，爲自己認識，爲表現作意識的精神模型起見，應該先裝着自然的形態。』宇宙的存在乃依存於觀念，故決然說：『精神就是自然界的始終。』

總之，按照觀念論的看法，唯一存在的乃是觀念或精神，客觀界祇是主觀界的表現形式或化身。沒有觀念，也就沒有世界。我們認識，卽是認識自己的精神。實在論者反對這種主張，以爲我們所認識的外物，概有其客觀的存在。

新科學的影響 但近今的新實在論，所以能超出舊實在論者，還因其已受新科學的影響。就這方面

說，歐洲哲學史著者馬文曾說道：

「自從葛里略以來，科學漸漸脫離『原因』（Cause）的觀念，漸漸用『函數』（Functions）的觀念來代替。例如圓周之長，就是半徑的函數；因爲圓半徑加減時，圓周同時卽有相當的加減。函數只是數學上用來表示兩個共變的實物間的一定關係。科學進步以來，所謂原因，都變成了函數的關係。」

原因的概念被廢棄了，『本體』的概念亦同樣被駁難了。馬文說：『依科學看來，物所以成物，所以有牠的作用，所以有牠的特性，就因爲牠的構造（Structure）。假若我們還要問什麼是構造，科學就告訴我們，構造就是部分間的關係，就是組織。』

從這點看，新實在論以函數代原因，以構造代本體，很顯明的是受了新科學的影響。這種新科學是什麼？卽是相對論的思想。

遠在一八二九年，已有俄人羅拔邱斯基（Lobatschewskij）與奧人博里愛（Bolyai）發明非歐几里特幾何。按照這種幾何學，只要面形一變，幾何的定理便不成立。比方兩平行線在一定條件下必相交，任一直線結局都是曲線。當時，這不過是論理上一種遊戲，但現在居然有了應用。集這種學說的大成的，便是愛恩斯坦（Einstein, 1897—X）。

愛恩斯坦於一九〇五年發表他的特別相對論（Special Theory of Relativity），證明了平常所

說的空間時間的分別，不過是世俗沿用的習慣，實際並非如此。而空間或時間的數量，都依觀察人的行動爲轉移。後來在歐戰期間，愛恩斯坦更推廣他的理論，叫做普遍相對論 (General Theory of Relativity)，提出了一個新的重力律。照這個新律，空間和時間的組合，竟是非歐几里特的。物質的重量和大小，亦證明了不是常數，而在運動的方向上，會因運動而增加。運動不是絕對的，祇是相對的。自從這個理論出來，一向被認爲確實不移的牛頓定律就搖動了。

這種科學思想，無疑的在一定程度內受了哲學思想的影響，但其成功，卒能大大影響於哲學。哲學遂因此引起了一種新的思潮，拿羅素的話說：『便是拿事情或事蹟，來做基本觀念，而不用實質的概念。』

這類哲學上的運動，是否正確，姑不置論，以下的事實是可以斷言的：我們一經相信這運動，唯物論的思想，就會和本體的概念一同被拋棄。本體的概念必爲事蹟的概念所代替，原因的概念必爲相互作用的概念所代替。

這樣看，新實在論的思想，一方面要否定觀念論，他方面又要否定唯物論了。以下即述新實在論的本身。

新實在論在美國　新實在論的思想，近來頗盛行於英、美。本來十八世紀十九世紀大陸哲學上的論戰，主要的就是唯物論和唯心論的紛爭。這個問題，往往作爲階級鬭爭之理論的武器，隨着政治上鬭爭情

形的反覆，一度解決之後，馬上又引起糾紛。理智高於一切人的哲學家，在參加一度拚命的演說競賽之後，往往退下幕來，任一般無多大知識的羣衆去批判。他們的演說無論怎樣有聲有色，也不能使對方屈服。他們的論戰，無論怎樣激烈亦不能得最後的證明。

這種論戰，在英國，亦曾有一個時期發生過，但因那裏資本主義取得了最順利的發展，革命後政治上的階級運動，不曾掀起軒然大波的原故，唯心論和唯物論的論爭，便亦不曾有大規模的進行。在美國，則因經濟發展有一種特殊情狀，資本主義的抬頭無需在政治方面有重大的破壞，唯心論和唯物論這一類的思考，便亦沒有深進的可能。新實在論這一類的思想，便自然在那兩個地方容易發生了。

一九一〇年美國的哲學心理學及科學方法雜誌 (Journal of phil. psych. and Scientific method)，有哈佛大學的柏雷、何爾特 (Edwin B. Holt)，哥倫比亞大學的孟特鳩 (W. P. Montague)，皮特金 (Walter B. Pitkin)，普林斯頓大學的斯玻爾丁 (E. G. Spaulding)，拉特嘉爾大學的馬文 (Walter T. Marwin) 六位教授發表一個聯名的宣言，名爲『六個實在論者的第一次宣言』(The Program and First Platform of Six Realists)，以表明新實在論的主張與目的。因爲宣言裏面的說明不免簡單，難於明瞭，遂於一九一二年出了一部合作的書，名爲新實在論。現在我們就拿柏雷和馬文二人來作代表。

柏雷在所著近今哲學趨勢及威伯爾 (Weber) 哲學史續編中，均曾以頗大的篇幅，論述新實在論。他

曾說：『現在哲學的決定問題，是知識問題。哲學主潮的劃分，就取決於這問題，而各派對於人生的看法，亦取決於這問題的解決。』這樣鄭重提出知識問題之後，他就說：『心的解釋，因其所本為觀察法抑為內省法而大有差別。歷史家、社會學家、比較心理學家、及柏拉圖、亞里斯多德一類的哲學家，大都以一般的觀察為根據；宗教家、近世人類心理學家，及笛卡兒、巴克萊一類的哲學家，大都以自我意識為根據。

常人往往假定內的心 (Mind at home) 和外的心 (Mind abroad) 是不同的，其結論是：外的心並不是心，祇是心的外形。柏雷卻以為不然。他說：『我提議把內的心和外的心，當作心的部分，誰居主要地位，要取決於認識的觀念。』他以為離卻其一，心的眞相就被湮沒了。固然單用觀察是不行的，但單用內省法更是不行。因為當我用內省方法的時候，我將會發覺我的心的內容，並不表示發生的性質(Generic Character)。『我發現「藍」的性質，但這性質，是屬於我前面桌上的書；我發現「硬，」但這硬亦屬於硬的物品；我發現數，但我的鄰人亦在他心中發現數。換言之，內省中的一切原素，既不特別是心的，亦不特別是我的，牠是中性的，且是可以交換的。』

實在論的本質，在此顯露了。觀念論者認我們所思考的一切，都是意識的內容。實在論者則謂心的內容，依存於外界。內省法所以不中用，就因為任一個人的心，在自己反省的時候，都特別容易過於簡單化（Over-simplication）而觀念論的錯誤也就在此。他以為『要發現心的活動的性質，心的內容的分析不

行，直覺亦不行。總之，必須全然放棄自我認識的方法，而代以一般觀察法。』

反對觀察法的，動輒謂心為私有，非他人所可共。柏雷卻以為心的內容的絕對私有說：（Notion of privacy）是沒有根據的。在此心內的東西，亦不妨在他心內。當然，在一定的時候，一個人的心的內容，可以不能為一般所觀察，但並非絕對不許觀察。『我的心沒有任何人瞭解』的話，乃是一句諺語。『普通言語上的困難，』決不是『邏輯上的不可能。』

還有人說，心的活動是自動的；被觀察卻是被動的，如果心的活動可以被觀察，牠豈不變成了被動的？總之，他們以為心的活動既是主觀，就不能成為客觀。他們假定自動不能同時是被動，主觀不能同時成為客觀。他們以為，知識常常採取如下的形式：即(S) R (O)（即主觀知道客觀。）但柏雷卻以為，『同一具體物可以改變其位置，曾一度為S者，竟可變成O；正如同一直線，作了一個三角形的弦，仍可作別一個三角形的邊。同一靈魂或神經系統，擔任了主觀的位置，仍可擔任客觀的位置。』而心的活動所以能被觀察，就因為牠是生理有機體（即神經系）的性質，而且有一定的旨趣，可以觀察。

關於心，柏雷的結論是：

（一）心是一個複合，牠是如此組織的，其活動是有願望的有旨趣的，即他原有自我保存的本能，而在發展中，又取得了保護自己，革新自己的自然過程。

(二)這種過程,有特殊的工具,卽生理的神經系統。

(三)心包含一定的內容或環境的部分,那也是由神經系統處理的。

他以爲『像這裏現在這樣的心,乃是一個組織,包含旨趣、神經系統,及內容三方面,那雖是彼此不同的,但是互相幫助。』

柏雷在這樣敍述實在論的心論以後,卽進而敍述實在論的知識論。他在認識論裏面提出兩項來討論:一、內在論;二、獨立論。前者謂所知的對象爲內在的;後者謂對象雖屬內在的,但是獨立的。

柏雷以爲,內在論(The Theory of immanence)有避免兩種二元論的可能。第一種二元論,是心和物的二元論;第二種二元論,是思想和事物的二元論。所以然者,因內在論以關係(Relation)的概念,代替本體(Substance)的概念。心和物的差別,思想和事物的差別,都不是內容的差別,祇是關係的或作用的差別。但他以爲:『內在論仍應承認兩種超越:第一、事物因其有固有性質或其他關係而超越於認識關係;第二、在認識範圍內,事物亦超越於其表現。』

內在論不能建立實在論。那尙須進一步說明內在的可以同時是獨立的。他以爲『新實在論的根本原理是內在的獨立』(Independence of the immanent)。

他以爲客觀的觀念論與絕對的觀念論,乃是『半實在論』(Half-realisms),因爲他們承認實在獨

立於有限的知識之外。實用主義亦和新實在論不同，因為澈底的新實在論，認事物的存在與性質，即令不被直接經驗，牠亦能被直接經驗。

他說：『這學說的激烈的性質，最明白的表現在「經驗」一辭的用法。按照新實在論，經驗可用$(a)R^e$表示之。a指所經驗的事物，R^e指經驗關係。a是獨立於R^e之外的。如以經驗指R^e或$(a)R^e$，則實在之最後構成要素是經驗，那便成了現象論或泛心論。如以經驗指a，承認那雖可被經驗，但不必要經驗，那便成了實在論。』

但他以為經驗一辭，亦最好拒而不用，因容易引起誤會。觀念論者問事實如何能自己獨立，而必定要把牠們歸到意識內來。實在論者都以為事實就是事實。牠雖然會加入心中，而與心發生關係，但牠有牠獨自存在，即不與心發生關係亦還存在的性質。柏雷把獨在的a和被認識的a，分晰得如此明白，從此我們當可窺知實在論的一斑了。

次述馬文的新實在論。

馬文以為自笛卡兒以來，關於知識問題，哲學上有三種流行的主張。其一、是追隨於笛卡兒之後的二元論，相信科學能推知物理的或非心的世界的性質；第二、是不可知的現象論者，相信科學祗能知道感官所實際知覺的世界；第三、是觀念論者，要推翻笛卡兒主義，否認有超越經驗的世界。但馬文在此三者之外，

認爲還有一派思想，『要超過笛卡兒，要超過希臘人，重新研究什麽是心的，重新研究知的心和知的對象的關係。』他說：『這些思想家叫做新實在論者。』

以新實在論者自許的馬文氏，把新實在論與上述三種學說對立起來，不是沒有意義的。所以我們以下且依次略略論述二元論的知識論，現象論的知識論，及觀念論的知識論。

由二元論推出的必然的結論，不是『非心的世界和經驗的世界（卽感覺的世界）隔着不可渡的深淵，』便是『心的世界和物的世界不能互相作用。』如果是前者，則結果是不可知論；如果是後者，則結果是心物平行論。

先論心物平行論。新實在論者認此說已證明爲荒謬不可通。如果心和物不能發生相互的作用，則試問科學怎樣能推知物理的非心的世界，因爲科學顯明是心的作用。馬文說得好：『如果你與笛卡兒一同出發，你就須預想心的世界和物的分子有相互的作用；如果你是一個笛卡兒派，且透澈的思考這問題，你又終須相信這兩個是沒有相互作用的世界或體系。』二元論的知識論，遂在這裏陷於不可挽救的矛盾。

次論不可知論。不可知論的現象論，謂我們所能認識的，祇是現象界。此說可以康德爲代表。牠將宇宙分爲現象界和本體界。現象界是主觀的產物，現象中的一切如時間空間等等，都不過是主觀的直覺形式。本體界則是客觀的物質。我們所能知道的，祇是現界象，不是『物自體。』這『物自體』在他的哲學體系

中，完全變成了超越的非經驗所可知的世界。新實在論反對這種學說，認康德所謂『物自體，』並不是不可知，乃是我們的知的階段。新實在論者認心的世界和非心的世界，中間並未隔着不可渡的深淵。

觀念論的見解，已如上述，對於這種見解，新實在論提出了兩個抗議。第一，『觀念論者曾有一百餘年征服科學界，但不曾轉變牠；』第二，『觀念論者始終未曾超出笛卡兒派所從出發的世界，』因爲觀念論者亦不能不承認物理學化學是眞正的科學，但他們所研究的，就是物理界。所以卽令一切是心，我們依然會有兩個世界，卽心的物理界與心的心理界。觀念論依然不會解決牠所要解決的一切老問題。

他在這樣反駁各種古舊的知識學說以後，又說新實在論放棄了原因和本體的概念。這種意思我們已在上面敍述了。他以爲以結構代本體，以函數代原因，乃是新實在論解決心和認識問題的樞紐。所以關於這點，須加以更充分的說明。

馬文反對二元論的見解，以爲心和身不是作爲兩種本體互爲變化原因而互相關聯着。心和身是作爲兩個系統而發生作用的關係。這種關係，祇能由實驗的研究發現，不能由理性的思辨去討論。那是可以觀察的關係，不包含隱匿的實體。他以爲這種關係，現在已經發現許多，成爲生理學的心理學的結果。

用以反對原因概念的議論，同樣可用以反對本體觀念。他以爲照科學看來，物所以是物，所以有牠的特別作用，所以有牠的特性，全因爲牠的構造。什麼是構造呢？構造就是部分間的關係，就是組織。科學放棄

了本體的觀念，也放棄了本體的研究。

於是他說『近代思想上這兩個哲學上的變化，就是新實在論的根本原理，牠要放棄近世思想從古代傳下的原因概念與本體觀念，應用近世的構造與函數的科學概念到心理生活上來，解決心和知識的老問題。』

他以為從前史的野蠻狀態以來，人就覺得他有兩重性，即身體和靈魂，各有各的本體。現在卻發覺了，心不過是一種構造，這構造是漸漸的被發現了。牠有許多部分，疾病可以傷害其一部分，教育可以改變其一部分。這樣，心的眞相愈被發現了，心和身的關係也就愈加顯著密切。

實在論者拋棄了兩種本體的信念，認心的和物的，都祇是關係，構造，或組織。心的和物的，有許多共同的分子。例如物理的椅子和我所知覺的椅子，便一部分是同一的實體。牠，從物理科學所研究的關係說，是物理的；而作為我們反應的情境的一部分，便是心理的。他說：『物理的和心理的之差別，祇是關係的差別，不是原素的或本體的差別。』

照他說：『知(Knowing)亦是一種關係，是生命有機體的一種反應形式，不是心從一世界經過無底深淵而伸入別一世界，來把握或了解那世界的內容。』又說：『主觀的這一個名辭，是同樣為實在論者所定義。他以為主觀界是一個選擇的世界。人祇能不完全的適應於他幸福所關的世界。人的主觀世界的形

成，要受神經系統的影響。牠所攝照的，祇是全世界的一部分。在主觀的內容中，有些是物理的，眞正是物理的。

新實在論在英國　以上述美國新實在論代表者的思想。以下述英國的新實在論，卽以羅素及摩爾爲代表。餘若懷惕黑（Whitehead）、布洛德（C. A. Broad）、莫爾根（C. L. Morgan）、亞歷山大（Samuel Alexander）及威爾遜（Wilson），亦屬於此派。

美國方面的新實在論與英國方面的新實在論，有一甚不相同之點。在美國，如柏雷、馬文，均把新實在論看作認識方法論，其所重在說明心的活動。他們看到唯心論和唯物論的爭執沒有結果，而屢屢想避免宇宙觀的建立。當然，英國的新實在論亦想避去唯心和唯物的爭執，但他們總想進一步，建立一個宇宙觀。所以，美國的新實在論祇承認有一個客觀的獨立的存在，但這存在究竟是什麼，卻不要過問。英國的新實在論卻不然。就這點說，美國的思想家要比英國的思想家聰明一點，因爲他們曉得，不談世界觀則已，一談便不免陷於唯心和唯物的論戰。但就這點說，美國的思想家，又確比英國的思想家膚淺得多，因爲沒有一個世界觀，如何能形成一種哲學。

先講摩爾的思想。我們講過新實在論的根本主張，是證明有一個客觀的存在。這個客觀的存在是什麼呢？摩爾說：是『可感體』（Sensibles）。他以爲可感體不是完全彼此相同的，但一切可感體都有兩種

性質。一是內在性（Intrinsic），一是不可分析性（Unanalytic）。所謂內在性，即是有絕對客觀的存在；所謂不可分析性，即是表示其爲最後的單元。摩爾以爲當我們看見牠聽見牠時，牠無疑的是在我們之中；但在我們想像牠回憶牠時，牠就不存在於我們的意識內。換言之，當我們用感官感覺牠的時候，牠可以被感知，但牠的存在，卻不繫於我們的感覺或意識。

當然，當我們用感官或神經系統去經驗「可感體」時，如果我們的感官或神經系統發生了變化，可感體的眞相固可因而蒙蔽；但這不是可感體變化，祇是感官或神經系統變化。譬如，常人所見的紅色和綠色，在色盲者視之，便是白色。但這裏的變異，不在於所見者而在於見者。

他所以這樣主張，乃因要排斥觀念論「存在即被知覺」的假定。他以爲我們感着藍色，祇是說我們得着了藍色的知識，並非說在我們心中已有藍色的心影。「藍的感覺」不是藍的心影（Image），祇是藍的認知（Awareness）。我們須知道：知的行爲在於直接認知（Direct Apprehension），而不在於獲取。在我們不知覺的場合，外界亦是存在的。

與摩爾同爲劍橋大學教授的羅素，因其曾至中國演講，知之者甚多。但因其在社會哲學方面所惹起的注意太大了，所以他在知識論方面的成就，反而爲人所忽視。這裏不要敍述他的社會哲學，且逕言其新實在論的思想。

他在所著哲學上的科學方法 (Scientific method in Philosoply, 1914) 一書，將希臘以來的思想，分爲三派：一、古典派。如柏拉圖、康德、非希德、黑格爾諸人屬之。他們以天賦的理性，推知萬事萬物，不訴於具體的經驗。此派爲羅素所反對。二、進化論派。如達爾文、斯賓塞、柏格森、詹姆士諸人屬之。他們以生物學的眼光說明萬事萬物。此派亦爲羅素所反對。三、新實在論派，羅素自己諸人屬之。

羅素的哲學，受來布尼泚單子論的影響甚大。來布尼泚倡單子論，羅素即倡論理的原子論 (Logical atomism)。羅素的哲學，受馬哈及愛恩斯坦的新物理學的影響也甚大，所以羅素的論理學自稱爲新論理學。

他的新實在論思想，曾於他所著的二十世紀的哲學裏說得很明白。他說：『有一派澈底新的哲學，就是新實在論的哲學。其出世時期雖則較晚，但其革命性則較高。』接着又說：『牠還沒有達到一個最後的形貌，併且從某幾方面看來，牠還沒有臻於成熟的境界。況且就在牠的種種派別的擁護人當中，也還有鉅量的意見的差池存在着。』我現在引用他關於這派哲學所持的見解，來表示他的新實在論的思想。以下便是他的意見的大概：

這一派哲學的第一個特質，就是把哲學認爲一種和科學相同的學問，其異於特殊的科學，只在於牠的問題具有普遍性。牠所專要造成的假設，現在還缺乏經驗的證明。這一派哲學以爲一切知識都是科學

的知識，要憑着科學的方法來證明斷定。他不像德國觀念論派那樣力圖從知識的性質，去演繹整個世界的性質。他祇認知識是一件自然的事實。

這一派新哲學共有三個來源：一、知識的理論；二、論理學；三、數學的原理。關於知識的理論，他是反對康德以來觀念論的見解的。他以爲，知識對於被知的事物，決不會引出甚麼差異來，我們也沒有理由相信世界上不能有不見知於任何人的事物存在着。關於論理學，他是要以原子論代替『有機的』見解。曾有人主張對於一件事物的透澈的知識，就包含着對於全個宇宙的透澈的知識。他反對這種主張，以爲一件事物的內在的特性，不能在論理上幫助我們去演繹對於別的事物的關係。關於數學的原理，他是相信非歐几里特幾何學的。

這一派哲學，在初時很帶着中古實在論的色彩，他把抽象的東西看作和具體的事物一樣存在；解放他的，是他的論理學。他的論理學，無疑的受了愛恩斯坦的物理學的影響。在愛恩斯坦的影響下，空間和時間不復像先前那樣分立爲兩個，而成爲一個複合概念名爲『時空』。當『時空』被分析而爲空間和時間時，雖成爲主觀的意象，要依靠觀察者的條件來決定，但空間時間複合的『事間』(Intervals)，卻是客觀的自然的事實。

這一派哲學，放棄了『本體』的觀念。任一個體都只是一套服從某種原則的事件，不是固定的東西。

說牠是唯物的，固然不行，說牠是唯心的，亦不行。因為自我和原子，都只是一串串的事件，不過在這些事件之間，有些相互的有趣的關係而已。

現代物理學證明了，構成心的世界和物的世界的『原料』是同樣的。物質和自我，都只是事件的集合，我們不難想像牠們是從同一的材料構造出來。攝影的鏡箱，可以在幾個不同的地方上，攝取一件同一的事情，但牠們拍出來的像片，卻是各不相同的。現代物理學所用的計時器和測量尺，都成了主觀的。物理學和心理學打成了一片，往日的心物二元論，就從此消滅了。

總之，羅素以為與其說我們認識的對象是意識的內容，就不如說是在外獨立存在的『感覺與件』(Sense Data)，因為『感覺與件』這個名詞容易發生誤解，他曾創用 Sensibilia（可感覺體）一詞，來作代替。牠是獨立存在的，但不是物，亦不是心，而是一種超於主觀的事件。知是發現，不是創造。新實在論的目標，只在乎精練科學的基本概念，並把各種不同的科學綜合起來，使成為一個囊括一切的綜合的觀察而已。

新實在論之必然的結果 新實在論的思想，已大體敍述如上。觀於上述諸代表，則新實在論顯然的還未有一定的理論。誠如羅素所言，『牠還沒有達到最後的形貌，並且從某幾方面看來，牠還沒有達到成熟的境界。』但無論如何，要成為一個新實在論者，他就必須承認有一個客觀的不依心而存在的實在，並

承認這個存在是可知的。

在這限度內，新實在論的理論，無疑的是健全的。但關於這實在的性質，他們不是避而不談（如美國諸著作家，）便是提倡心理的原子說（如英國諸著作家。）關於美國派，我所要說的，任一種認識都有一個認識的主體和客體。不把這主體和客體的性質闡述明白，單祇說二者的關係——認識——結果已經是傾向主觀主義。於是貌似唯物論的新實在論，乃不免落到觀念論的窠臼。

次論英國派的心理原子說。被稱爲可感體或可感覺體的心理原子，用適當的看法來看，無疑的應包含兩個要素：（一）是可感覺的；（二）是一種物體。假如做這樣解，新實在論便成了很堅實很澈底的唯物論了。但新實在論不是這樣，他們要避去唯心和唯物的字樣，以爲那既不是心的，也不是物的。原子之物質的性質被否定了，剩下的就祇是可感覺性了。就這限度說，新實在論結局並沒有超過馬哈與阿文那利的處所。新實在論結局又陷入了觀念論的窠臼。

在新實在論保持這形態的限度內，其必然的結果是觀念論。

第四編　新唯物論

第一章　到新唯物論之路

在哲學史上，一八四〇年是一個最可玩味的年頭。一八四〇年以前，是黑格爾哲學猖獗達於極頂的時期。一八四〇年是一切分裂，矛盾，對立的具體暴露的年代；一切社會的，政治的，乃至精神的混亂，在這年代之末，都作了一回的總清算。那時經濟界的變動很大，機械工業和鐵道事業已漸發達，工場勞動者階級業已出現。因此反映到哲學上，特別趨重感覺，推崇物質，高倡自然科學，改造現實社會，一變從前的思辨和神祕的舊觀。從一八四〇年至一八七〇年而一變，從一八七〇年至一九〇〇年又一變。一九〇〇年以後，思想界的變動更大。這其間都有因果的痕迹可尋。一八四〇年的前後，是英國資本主義確立的期間。便已定立了思想轉變的根據。資本主義社會需要自然科學，需要物質爲其充實和擴張的資料，因此哲學全傾向於現實而反對形上學的研究。至一八七〇年之頃，資本主義的發展又進一步。德國的工業和技術更急速的發展，法國的工業亦比較從前更爲躍進，英國則已完成其爲世界的帝國。此時另一方面的俄國已開

近代的工業之端，隨而對於帝政的專制主義，開始反叛。這些事實反映到哲學上，便促進對自然界的進一步的研究和認識，因此哲學大半集中於認識論。一九〇〇以後，資本主義已發展達於極度，但資本主義本身卽自陷於種種矛盾而無法解決，因此反映到哲學上，亦備呈矛盾和衝突之觀而無法解決。這是一八四〇年到現代哲學發展的情勢。哲學不是突然發生的，也不是無中生有，牠的發生和發展都有其必然的路徑。自從一九一四年世界大戰爆發以後，又自從一九一七年俄國革命產生以後，於是哲學界又起了一種新運動，這便是新唯物論。關於新唯物論的倡導者，上面已有述及，現在略述到新唯物論之路。

辯證法的基本法則　哲學何以發展到新唯物論？這有兩個主要的源泉：一個是黑格爾的辯證法，一個是費爾巴哈的唯物論。黑格爾的辯證法在一八四〇年發展達於極端；費爾巴哈的唯物論，卻是反對黑格爾哲學而在一八四〇年以後迅速的發展的。關於黑格爾的辯證法，在第一編中業已說明。現在進一步闡述辯證法的三個基本法則。

辯證法的對象是過程，過程是永久的運動、永久的變化，存在轉變爲不存在。因爲這樣，所以形成三個定律：

（一）矛盾統一律

這是說一切體系都不是單純的東西，其中必含有矛盾。體系本身的存在，便是矛盾的作用。矛盾的

作用就成爲一種運動。運動含有整個體系的運動和變化，體系內部成分的運動和變化，這卽是說運動包含着變化。又矛盾作用由於否定性，否定性是矛盾內部之起動的動因。沒有否定的運動，便沒有肯定的運動。質言之，沒有否定，便沒有肯定。

（二）量變質變律

在一切變化之中，最基本的變化是量變與質變。量變到了一定的程度，便發生質變。量變與質變是相對的區別，不是互不相容的。在同一變化過程中，量變與質變同時並存。所謂量變不過是許多質變的連續。而量變本身也卽是一種質變。就變化形態說，量變是漸變，質變是突變，量變不會無窮的延長，或遲或速的會引起質變。但質變亦可引起量變。是謂從量到質及其反面的法則。

（三）否定的否定律

否定過程包含着毀滅和創造，卽是舊體系毀滅和新體系創造。所以否定乃承前啓後的過程。但所謂毀滅，不是全毀滅，而是組織的形式的變化。否定不能不把現階段和過程之發展中的從前階段的聯結表現出來，本此推論，否定的否定不能不是過程的矛盾之解決的結果。卽一定的規律性向他一規律性的轉變，向更高階段的發展。否定的否定是把矛盾統一律更加具體化的東西。牠是自然、社會和思惟之過程的發展之普遍的法則。

以上說明了辯證法的基本法則。就中矛盾統一律，又爲基本的基本。新唯物論者對黑格爾的辯證法完全接受，只是不滿意於他的觀點全從觀念出發。故謂黑格爾的辯證法，必須將牠建立在腳上來。

思惟與實在的關聯　以上說明了新唯物論的第一個主要源泉。牠的第二個主要源泉，便是費爾巴哈的唯物論。費爾巴哈本是一個著名的無神論者，可是他的無神論還不及他的唯物論影響之大。他在唯物論上最大的發見，便是對實在和思惟的說明。雖然他的思想很近於斯賓諾莎的體系，但他的說明是大可注意的。他這種說明，一面把從前的觀念論作一個結束，一面開拓未來的哲學的基礎。費爾巴哈實在緊握着過去和未來一個最大的關鍵。因爲他緊接黑格爾之後，復直接影響馬克思。他受黑格爾的影響很大，但他結果反對黑格爾；他影響於馬克思很大，但馬克思卻又反對他。他在哲學史上値得注目的一點，是康德殘留下來的實在和思惟的矛盾，菲希特不能解決，謝林不能解決，黑格爾也不能解決，直到他的手裏，纔痛痛快快的給了一個解決。他是解決康德的矛盾的第一人，同時又是劃分唯物論和觀念論兩條戰線的第一人，他以爲一切觀念論，結果總不免變成一種『唯我論』。因爲他們的出發點，歸結點，都不外是一個『我』。『我』本身是主觀世界，復由『我』出發造成一個客觀世界，更由客觀世界造出種種『不可知』的名目，當然實在和思維的問題無法解決。費爾巴哈以爲實在界便是自然界，客觀世界也卽是自然界，主觀世界屬之自然界，當然思維也屬之自然界。人類便是自然界之一種。觀念論者只知我身有一個『我，』

不知我身也含有一個『你，』更不知我身便是自然界之一部分。我對你說我是『我，』而你對我說我便是『你』了。『我』與『你』原是一物，我的身上便含有『我』與『你』的兩種成分，便是主觀和客觀的統一。費爾巴哈說：『我感覺時絕非站在與客觀對立的主觀地位上，而是站在主觀兼客觀的地位上，站在眞正的物質的質體的地位上。客觀世界不僅在我以外，而且在我本身，也在我自己的骨肉裏面。』觀念論者只看到主觀的一面，沒有看到客觀的一面，因此解釋物質只知從感覺一方面去解釋，不知感覺世界是從客觀世界而來，是從自然界而來；不知自身是主觀，同時又是客觀，是人同時又是自然界之一部。觀念論者不是把客觀附屬於主觀，便是說客觀是不可知的，因此對實在和思維的矛盾便無法解決。若在費爾巴哈看來，實在和思維本是一物，實在先思維而存在，實在的規律，同時就是思維的規律。這樣的說明，才解決觀念論的矛盾，才確定認識論的範圍，才奠定唯物論的根基，因此，才開展未來的哲學。

第二章　新唯物論的現在和未來

一個光華燦爛的發展　費爾巴哈的唯物論，僅僅是由過去哲學到未來哲學的一個橋梁，僅僅是由觀念論到唯物論的一個橋梁，尙談不到眞正的唯物論。因爲費爾巴哈的唯物論太缺少了內容，太偏於直觀化與抽象化。因有馬、恩、伊諸氏起而揚棄，遂發展爲另一觀點的新唯物論。新唯物論所受黑格爾辯證法

的影響很大。新唯物論中有費爾巴哈的唯物論的因子，卻是本質上完全不同。費爾巴哈的唯物論只不過給與新唯物論者僅少部分的暗示，至新唯物論的全部意義，乃是由他們自己完成的。無論哲學形態依存於社會發展的方式，不能不走上新唯物論一途；即就哲學本身而論，那些單憑主觀臆造的哲學，決無存立的餘地，也必然的走上新唯物論一途。不過新唯物論的體系太大，本章只能敍述一個輪廓。

新唯物論如何說明實在界？這已有費爾巴哈的解釋。費爾巴哈認實在界便是自然界。不過費爾巴哈所謂自然，乃是一個靜的自然，陳死的自然，這是抽象世界的東西。眞正的自然是不斷的運動和變化的，便是不斷的運動和變化的過程本身。自然不能產生運動，自然本身即是運動。世界一切的東西，從微小的草莖以至太陽系，都是運動的過程。所以只有從過程纔能說明眞正的自然界。我們不能單從特殊事象或單從靜的狀態去看自然，我們必須從全體，從運動的全體去把握自然。狄慈根（Dietzgen）說：『自然界包括一切，并且構成整個的宇宙，……所有矛盾都包含在自然界之中。在自然界以外沒有任何矛盾，也沒有任何非矛盾。』這段話裏面可以分作三層意思說明：一、自然界是單一不可分的整體，所以『構成整個的宇宙。』二、自然界是單一的世界，即是一個物質體的世界，沒有所謂『自然界以外』的世界。自然的整一性就是牠的物質性。所謂整一性，並不是不可捉摸的、神靈的、玄妙的東西，並不是有一個自然界的整一性，又有一個實在界的整一性。總共是一件東西。三、自然界包含着一切的矛盾，沒有自然界以外的矛盾和非矛

盾。我們從上面的說明，可以知道自然界是怎樣的性質。但上面的說明，還欠圓滿，必須進一步說明矛盾和過程的意義。

自然界爲什麼不是靜的自然，陳死的自然，因爲自然界的事物都伴着形成和毀滅的現象。任何事物沒有存在的可能，因爲常在形成和毀滅的過程中。自然界的事物一方面形成，一方面便毀滅，這是由於自然界本身所含的內在的矛盾。行星運動的每一剎那都停住在一定的點，然同時又在這點以外；生命萌着生機，然同時亦萌着死亡。這些矛盾都隨着自然界本身的力率而進展。自然界由內在的矛盾每達到一定的量之時，便發展爲一個較高的階段的過程，而起一個質的、突變的變化。有矛盾之處，必形成一種對立。有對立必有統一。但對立的統一是相對的，而對立的鬬爭乃是絕對的。整個的自然界只是統一和鬬爭的過程。這過程是繼續的，無止境的，沒有完成狀態的。換句話說，這過程常在生長狀態中，沒有『無中間性的極端。』明暸了這點，方能了解新唯物論對實在的看法。

以上的說明，在費爾巴哈是不理解的。費爾巴哈只提出了一個『自然界』的名詞，卻沒有對這名詞加以充分和正確的解釋。費爾巴哈又常常提到『自然界和人類，』以爲人類是自然界的一部分，人類生長於自然界之中。但人類如何生長於自然界之中，他又不理解了。人類不是從自然界突然生長的，他是在某一定時期的社會關係，在某一定時期的歷史發展和歷史決定的自然界孕育而成的。費爾巴哈看輕了

這點，所以他眼中的人類也是靜的、抽象的。這是因爲他只知從人類學去看人類，沒有進步到從社會學去看人類。所以新唯物論的觀點處處和費爾巴哈的唯物論的觀點不同。不僅有本質上的不同，且有本質上的矛盾。

其次說明主觀與客觀的統一。費爾巴哈所謂主觀與客觀的統一，是不變的統一。在他看來，認識主體也和認識客體相同，都是不變的、不發展的東西。這又和新唯物論發生本質上的衝突，非加以澈底的闡明不可。現在先將新唯物論的認識論幾條基本原則說明。一、新唯物論以爲我們認識的對象是整一性、物質性的自然界，也只有整一性、物質性的自然界。自然界便是可感覺的世界的全部。牠是離開我們的主觀、意識、精神而獨立的東西，並不依賴主觀、意識、精神而存在。二、主觀只是自然界的一部分。我們一切的認識都導於主觀從自然界得來的印象。因此自然界是主，主觀是賓，便是實在可以決定意識，意識不能決定實在。三、我們的認識既以自然界爲唯一對象，因此，我們的知識只有適合於自然界的限度內，才是眞實的。認識的方法就在檢驗我們的認識如何才適合於自然界，如何使之適合。四、關於認識的限度，新唯物論者肯定我們能夠認識自然界的全部。自然界永遠是可認識的，不過在一定歷史條件內，由不完全的認識漸達於完全的認識而已。根據上面的說明，我們可以知道主觀與客觀的關係，並可以知道主觀與客觀統一的關係。不過關於主觀與客觀的統一之說明，尙須更進一步，方不至陷於形上學的見解。在此處便不能不了解

辯證法的道理。客觀世界的自然界是矛盾的過程，主觀世界的認識也是矛盾的過程。這卽是說客觀世界的自然界是充滿發展的過程，主觀世界的認識也是充滿發展的過程。認識並不是無條件的受動的反映客觀界，認識卽是一種動因，可以能動的改造客觀界。這便是主觀與客觀之辯證法的統一。認識發展過程也和自然界發展過程一樣，由低級階段進到高級階段。低級階段的認識是感性的認識，高級階段的認識是思惟的認識。感性的認識是各個現象的認識，思惟的認識是一切現象之內的聯繫的認識。欲認識一切現象的聯繫，單靠感覺是不够的。不過感性的認識並不與思惟的認識分離。感性的認識已經潛伏着思惟的萌芽，而思惟的認識達到高度時，更會有深刻的感覺。二者交互發展其內容。關於主觀統一之辯證法的關係，單靠感性的認識是不濟事的。認識是與社會的實踐相結合的東西。認識離開了社會的性質，便不能發見主觀與客觀之內的聯繫，便不能發見認識本身的能動性。費爾巴哈便陷入於這種狀況之中。費爾巴哈不把認識看作歷史的過程，社會關係的過程，當然所達到的只是感性的認識。當然他所看的認識主體的人類，只是感性的人類，直觀的人類，而不是感性的活動的人類，社會關係的人類，所以關於主觀與客觀的統一之說明，僅能達到在我爲主觀在你爲客觀之形上學的見解而止。這又是新唯物論所極端揚棄的。

認識主要的在認識一切現象之內的聯繫。本體表現爲現象，現象卽本體發展的過程。個人是社會關係的總和，社會關係也便是個人結集的產物。因中有果，果中有因，決無無果之因，亦決無無因之果。某種現

象是因，同時亦是果；某種現象是果，同時亦是因。一因可以發爲無數的果，一果也伏着無數的因。整個的自然界，無處不是因的發端，也無處不是果的表現。因果的現象總是聯繫的，決不是孤立的。再講到相對和絕對的關係，也是如此。相對性中含有絕對性，絕對性中也含有相對性。否則相對性本身便不能成立，因爲相對性一個名詞便伏着絕對性的基礎。絕對性亦不能成立，因爲沒有相對的基礎，便是憑空掉下來的絕對。眞理和謬誤也是如此。眞理可降爲謬誤，謬誤可進爲眞理，雖然同樣的在眞理範圍之內。我們認識自然界要從整體去認識，不可從部分去認識，不可只見樹木不見森林，這只有從社會的實踐中才能體認。這便是新唯物論的認識論的主要骨幹。

不過還有一點須注意，便是認識與實踐相關聯。認識隨實踐而發展，而擴大，但實踐也隨認識而發展，而擴大，這是互爲因果的。實踐有種種的解釋，新唯物論者認爲只有社會的實踐才是實踐的正解。社會的實踐是歷史進程中所決定的使命，是和科學的理解不能分離的。社會的實踐是理解并把握着整個的現實發展過程的實踐，這不是淑世的實用主義，混沌的道德主義，消極的機會主義所能容納的。社會的實踐論者也承認有理性，但以爲理性不是抽象的東西，而是伴着現實發展的東西。正是『合理的卽是現實的，現實的卽是合理的』意思。社會的實踐論者也承認有自由，但以爲自由是受必然所決定的，卽受社會的必需所決定的。自由性必須聯想必需性。沒有必需性，則我們將爲各種可能所吸引，而自由亦失去保證而

不能實現。只有依據必需性而行動時，行動纔是從我的生存的深處發生出來的東西，這時不僅有自由而且有創造。這是新唯物論對實踐的看法。

以上所述各點，是新唯物論的核心。新唯物論認實在論即認識論，亦即辯證法，各部分都緊相聯繫，不能分離。質言之，新唯物論乃是單一的世界觀。在這裏我們可以根據新唯物的觀點，對哲學下一個定義：

哲學是研究關於自然、社會、和人類思惟的一般法則的學問。

哲學成爲方法論的科學，是新唯物論的立場，這在現在和最近的未來，將有一個光華燦爛的發展。

人名索引

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

W

X

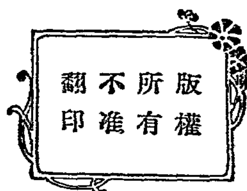
Y

Z

中華民國二十二年九月印刷
中華民國二十二年九月出版

哲學概論（全一冊）

定價大洋一元九角五分
（外埠酌加運費匯費）



著者　李石岑
發行者　世界書局有限公司代表人　沈知方
出版印刷者　上海大連灣路　世界書局
發行所　上海及各省　世界書局

教育哲學

世界新教育叢書之一

范錡編著

一冊 九角

「教育哲學」，似乎是個新鮮的名詞，其實美國各大學是科早已設置了。其意義以闡明全教育之理論爲根據，而確定全教育基礎爲目的。各教育家對於教育基礎科學之相互關係，固應說明之，對於教育環境之影響，亦應考察之；對於被教育者心性之根柢，固應究明之，對於過去教育之原理，亦應沽計之；對於教育理論，固應批判之，對於教育事實，亦應研究之，對於教育最高之目的，固應探討之，對於教育最高之價值，亦應之論究之，以期發現教育根本之原理。舉凡教育主要問題，本書咸網羅而論之，庶閱者能知教育本質所在，而喻其根本原理。著者歷任大學教授有年，於教育有精深之探討。是書可作教育書閱，又可作哲學書讀。

世界書局出版

(新32.10)